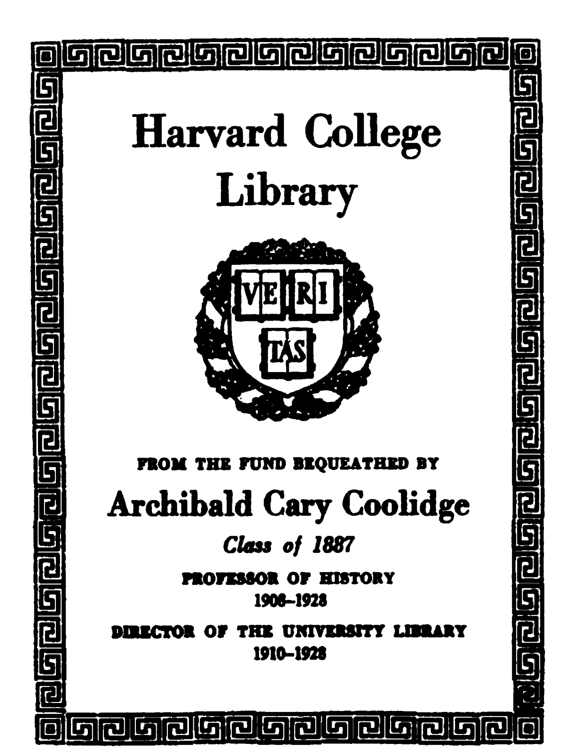
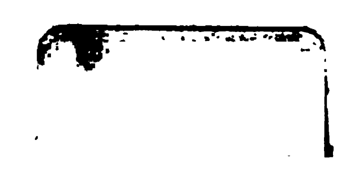



Harvard College
Library
VE RI
TAS
FROM THE FUND BEQUEATHED BY
Archibald Cary Coolidge
Class of 1887
PROFESSOR OF HISTORY
1908-1928
DIRECTOR OF THE UNIVERSITY LIBRARY
1910-1928



F. C. BAUR,

SON INFLUENCE

SUR

LA CRITIQUE ET L'HISTOIRE

AU

XIXme SIÈCLE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

PAR

L. PERRIRAZ

CANDIDAT AU GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

LAUSANNE
IMPRIMERIE G. VANEY-BURNIER
1908

THÈSES

---

1. Baur est le vrai fondateur de la critique positive.

---

2. Il nous a enseigné à considérer les livres du N. T. comme des produits et des témoins de l'esprit chrétien primitif, et à n'écrire une histoire de Jésus et des Apôtres qu'après une étude minutieuse des sources.

---

3. L'erreur critique de Baur est d'avoir voulu ramener toutes les manifestations du siècle apostolique à deux courants opposés et d'avoir cherché la vérité dans le pragmatisme spéculatif de Hégel.

---

4. En histoire, Baur a montré qu'il n'y a pas d'intelligence profonde des choses sans une étude objective des faits et sans l'établissement d'une loi supérieure qui commande toute l'évolution et se manifeste dans l'ensemble des phénomènes historiques.

---

5. Cependant, comme Baur a accepté le pragmatisme spéculatif de Hégel, sa conception de l'histoire a revêtu un caractère fataliste qui l'a

empêché de reconnaître la valeur des grandes personnalités historiques et de la nature de la vie religieuse.

---

6. Toutefois Baur a souvent brisé le schématisme dialectique par des intuitions profondes de la réalité.

---

7. Nous pouvons ainsi constater chez Baur deux conceptions opposées de l'histoire.

---

8. Les Evangiles synoptiques ne sont pas des écrits de partis.

---

9. Les Evangiles synoptiques, tout en nous fournissant sur la vie et l'œuvre de Jésus des renseignements précis, restent la seule source à peu près sûre de l'histoire de la communauté chrétienne en Palestine au 1er siècle.

---

10. Dans l'étude de la tradition évangélique, il faut tenir compte du fait que la gloire du Sauveur ressuscité a rejailli sur les souvenirs de sa carrière terrestre.

---

11. Il n'y a pas à la base du 4me Evangile, de tradition historique spéciale ; la tradition synoptique a fourni à l'auteur de ce livre, la plus grande partie de ses matériaux.

---

12. Dans l'étude du 4me Evangile, il faut surtout tenir compte du caractère allégorique de cette œuvre.

---

13. La critique historique a sa source dans le besoin de certitude.

---

14. La critique historique, comme la science, ne touche en rien au fond même de la foi ; elle trace pour notre esprit les limites dans lesquelles la foi peut se développer sans entrer en conflit avec l'histoire ou la science.

---

15. Si, en tant que fait historique, le christianisme peut être soumis à une étude historique, en tant qu'expérience personnelle, il est la révélation du Dieu vivant et ne se sépare point de Jésus-Christ.

---

16. L'Evangile demeure le critère supérieur de l'histoire des dogmes.

---

17. L'homoousie d'Athanase n'a pas de racines dans l'Evangile.

---

18. Le 18me siècle a été une époque de préparation tant au point de vue historique qu'au point de vue dogmatique.

---

19. La synagogue, en détachant peu à peu la vie religieuse du Temple de Jérusalem, a sauvé le judaïsme.

---

20. Le panbabylonisme renferme le danger grave de porter atteinte au caractère *sui generis* de la religion d'Israël.

---

21. L'Evolutionisme appliqué à l'histoire des religions peut se justifier en regard des religions naturelles, mais ne se défend point en face des religions révélées.



A ma femme,

à la mémoire de ma mère

et de

Paul Chapuis,

je dédie ces pages,

témoignage de mon affection et de ma reconnaissance.

Le Conseil de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne autorise l'impression de la présente dissertation et des thèses qui l'accompagnent sans se prononcer sur les opinions du candidat.

Lausanne, 18 juillet 1908.

H. NARBEL, prof.

AVANT-PROPOS

Aux personnes appelées à juger les pages qui suivent, je dois quelques explications.

Lorsque je commençai à rassembler les matériaux pour écrire ma thèse, je pensais m'attacher surtout à l'œuvre historique de Baur et à celle de ses disciples immédiats. Mais à mesure que j'avançais dans mon travail, que je pénétrais plus intimément dans la connaissance du sujet, je me rendis compte qu'envisagée sous cet angle l'œuvre de Baur paraîtrait diminuée, que toute une face de l'activité de cet homme resterait forcément dans l'ombre. Cela me poussa à donner à la partie critique la place à laquelle j'estimais qu'elle avait droit — mais une autre constatation me fit faire un pas de plus. En m'initiant à la littérature théologique des cinquante dernières années, je remarquai qu'en somme la critique de Baur avait exercé une influence plus considérable que sa conception de l'histoire, et que si celle-ci a agi sur le monde moderne, c'est plus par les conséquences critiques que Baur en a tirées, quant au Nouveau-Testament, que par ses mérites intrinsèques.

Je résolus donc de sortir résolument des cadres que je m'étais primitivement tracés et de donner une place plus grande à la critique qu'à l'histoire. Au lieu de rester enfermé dans le système de Baur, ce qui aurait pu paraître d'une mentalité d'archéologue que je ne me sens point, j'ai préféré, tout en restant objectif, montrer les répercutements de cette œuvre jusque dans la théologie contemporaine.

Ai-je réussi à être clair, et à dire ma pensée avec précision ? Je l'espère, et pourtant, en me relisant, il y a bien des pages que j'aurais aimé refaire, bien des lacunes que j'aurais voulu faire disparaître.

Mais qu'importe. Tel qu'il est, mon travail peut cependant rendre quelques services à ceux qui se donneront la peine de le parcourir. L'effort qu'il m'a demandé ne m'a pas été inutile. J'ai beaucoup appris en l'élaborant, et cela m'empêche d'en dire trop de mal.

Encore un mot. On trouvera peut-être que certains ouvrages non cités auraient dû être honorés d'une mention spéciale. Nous sommes ainsi faits que dès que nous connaissons un phénomène, un livre plus intimément, nous le mettons au centre de nos intérêts et nous voudrions le voir cité par tout le monde. C'est la Fontaine arrêtant les gens pour leur demander: « Avez-vous lu Baruch ? ». Hélas ! je n'ai pu tout dire, ni parler de tout. Il y a tant de problèmes que j'aurais voulu discuter, tant d'ouvrages de réelle valeur dont j'aurais aimé donner une idée quelque peu suffisante, tant d'études aussi brillantes que solides dont je n'indiquerai pas même les titres, parce que pour parler de toutes ces choses et remuer tous ces problèmes, il faut disposer de plus de temps que celui qu'un pasteur placé à la tête d'une paroisse importante peut consacrer à des travaux d'ordre historique ou théologique. Qu'on n'impute donc point à l'indifférence les lacunes de ce livre. Au reste ceux qui sont au courant des questions et qui connaissent un peu la littérature du sujet ne seront pas, je l'espère du moins, les derniers à les excuser.

STE-CROIX (Vaud), juin 1908.



INTRODUCTION

« Dans la première moitié du XIXe siècle, Baur a été le seul théologien qui puisse être égalé à Schleiermacher en importance comme en influence historique ». Ainsi s'exprime Seeberg dans son *Histoire de l'Église d'Allemagne* au XIXe siècle [1].

C'est la pensée de cet homme, les principes qui l'ont guidé, le rôle historique qu'il a joué que je voudrais retracer ici, en me tenant également éloigné de l'enthousiasme irréfléchi et du dénigrement systématique. Afin de bien mettre en lumière l'œuvre de Baur, j'essayerai de dire, dans les pages qui vont suivre, ce qu'est la critique et quelle route elle avait déjà parcourue au moment où Baur et son école commencèrent leurs travaux.

La critique historique est un art des temps modernes. Elle est apparue au XVe et au XVIe siècle, au moment où, sous l'impulsion de facteurs divers, l'esprit humain rompit en visière avec le passé et se posa des problèmes et des buts nouveaux. Cependant, il lui fallut plus de trois siècles avant qu'elle parvînt à conquérir droit de cité au sein du monde moderne et que, parfaitement consciente de ses principes et de ses méthodes, elle s'élevât à une conception vraiment historique des faits et des choses du passé.

Il serait intéressant de rechercher pourquoi la critique historique s'est manifestée avec tant de vigueur au XIXe siècle, d'étudier les causes de ce mouvement, les ressorts

R. Seeberg. *Kirche Deutschland's im 19. Jahrh.* 1903, p. 144.

secrets, les principes supérieurs qui ont agi pour donner naissance à ce besoin de juger le passé, de comparer les hommes, les faits, les idées et les siècles, de mettre au jour les sociétés disparues, de faire revivre des civilisations, dont nos devanciers n'avaient soupçonné ni la grandeur ni l'importance, de réviser des procès jugés depuis longtemps et de chercher, par tous les moyens à sa portée, à pénétrer la vérité cachée sous les mythes, les légendes et les conceptions d'autrefois. Il n'y a pas dans cet effort qu'un simple intérêt archéologique, qu'une simple curiosité avide de se satisfaire, mais un intérêt vivant, pratique même ; le passé ne nous captive qu'autant que nous y retrouvons les origines de nos conceptions, de nos idées, de notre vie intellectuelle, morale et religieuse, que nous pouvons entrer en communion vivante avec lui. Le but de l'histoire n'est pas de faire revivre le passé, ce qui serait inutile et superflu, mais bien plutôt de chercher à comprendre le présent par le passé, de jeter un coup d'œil sur les expériences d'autrefois afin d'enrichir notre vie, de dégager des règles, des lois, des principes qui facilitent l'intelligence du présent et la préparation de l'avenir. Ainsi le passé a sa place marquée dans le présent, car il soutient encore les mouvements de notre vie. Tout ce qui ne rentre pas dans les faits de cet ordre sort du domaine de l'histoire et tombe dans celui de l'archéologie[1].

Ce que nous venons de dire nous permet de nous rendre compte d'un des principaux motifs qui ont donné naissance à la critique en général et à la critique biblique en particulier, puisque c'est de cette dernière que nous allons plus spécialement nous occuper. Elle est la manifestation de la maturité de l'esprit, d'une connaissance plus profonde de sa nature, de ses limites, de ses aspira-

[1] Comp. TRŒLTSCH dans la Christliche Welt, 1903. Voir aussi E. MEYER, *Zur Théorie und Methodik der Geschichte*, 1902. p. 36-37.

tions, par suite elle procède d'une conception plus morale de l'homme. Elle naît à un moment où l'homme a fait des expériences nombreuses qui l'ont poussé à prendre nettement conscience de lui-même et à chercher au-delà des choses sur lesquelles il avait cru pouvoir s'appuyer, un élément permanent qui lui inspire confiance. Cela nous explique qu'il ne peut pas y avoir de critique véritable et féconde sans un fondement donné auquel elle cherche à revenir, guidée par l'instinct du vrai et le besoin de certitude. Invité par les circonstances, l'homme qui pense en vient à se demander jusqu'à quel point ses croyances, ses opinions sont fondées, et si le passé devant lequel il s'est incliné jusqu'ici est digne de la vénération qu'on lui accorde.

Mais ce travail de révision ne peut être vraiment profitable que s'il procède du désir sincère de mieux connaître la réalité, de saisir plus parfaitement la vérité objective.

Toute vraie critique est donc essentiellement positive, et faire de la critique pour la critique, est un jeu qui peut être amusant, mais qui aboutit bien vite au dilettantisme ou au scepticisme.

Il y a des époques où l'élément critique est bien plus fortement accentué que l'élément créateur, d'autres où ce dernier paraît avoir rejeté le premier dans l'ombre. Est-ce à dire qu'il puisse y avoir une activité féconde sans que les fonctions critiques n'entrent en jeu ? Je ne le crois pas. Tous les grands créateurs de l'histoire ont, de leur point de vue, jugé le passé ou les conceptions de leur temps, et le Christ lui-même dont la personne a été si puissamment, si hautement créatrice, a parfois exercé une critique sévère sur les croyances et les coutumes de ses contemporains. Cependant il est vrai de dire que les moments de l'histoire où l'esprit humain semble s'extérioriser le plus fortement et mettre au jour ses richesses cachées, n'ont point au même degré que ceux où l'intelligence de l'homme montre

en elle-même, cet esprit de réflexion qui interroge, scrute et juge, et dont le but est de préciser l'apport du passé et d'éclairer l'avenir. Qu'on me comprenne bien. Je ne prétends pas que les époques de critique soient plus profitables à l'humanité que celles où l'esprit enfante, souvent avec angoisse, des conceptions et des principes nouveaux ; je veux simplement dire que le travail de réflexion est nécessaire, parce que, sans lui, les meilleures productions de l'humanité se corrompraient bientôt et deviendraient un principe de mort après avoir été une source de vie. Les exemples que je pourrais citer à l'appui de mon dire ne sont pas rares[1].

Cela nous explique que parmi les initiateurs de la critique moderne, on ne trouve pas que des ennemis de la vérité, comme on le croit dans tant de milieux, des hommes dépourvus de tout respect à l'égard du passé, mais qu'on y rencontre même ceux qui, au XVI[e] siècle se donnèrent pour tâche de venger la vérité outragée et de remettre sur le chandelier le flambeau de l'Évangile. C'est de la Réformation, en effet, qu'on peut faire dater l'éclosion de la critique biblique, du moins de l'esprit qui inspire ses travaux[2].

Elle a posé les conditions dans lesquelles la critique pouvait naître, étant elle-même un acte critique de l'esprit du christianisme qui prend conscience de lui-même, descend plus profondément dans sa propre nature et juge

[1] Etudier à ce point de vue l'histoire du monachisme et celle de la théologie du piétisme en général, du Réveil en particulier.

[2] Les essais de critique qui se rencontrent dans l'église primitive jusqu'à Jérôme ne manquent pas d'intérêt, surtout pour la connaissance de l'état des choses en ce temps-là. Mais on n'arriva pas à une vue claire des principes auxquels on obéissait et des méthodes employées. Dans le catholicisme de la Renaissance, il y eut des essais timides de libre examen, mais le concile de Trente mit fin à toutes ces tentatives.

le passé[1]. Et lorsque, dans son écrit: *Die Freiheit eines Christenmenschen* (1520), Luther parlait d'une manière si magistrale de la foi justifiante, il témoignait qu'il avait trouvé en Dieu le pardon après lequel il soupirait, et la liberté à l'égard de la tradition. Son acte n'était pas autre chose que la négation, au nom de sa certitude même, de la fameuse *successio episcoporum ab initio decurrens* sur laquelle les pères antignostiques avaient cru, dans leur lutte contre les hérétiques, pouvoir édifier l'église. Cette indépendance de Luther à l'égard du passé n'était point le rejet de tout le passé. Retrouver la vérité qui sauve, parvenir à la pleine certitude du pardon, tel a été le but de ses prières, de ses veilles et de ses efforts, et comme il n'a trouvé la paix du cœur que dans la grâce justifiante de Dieu en Jésus-Christ, il juge tout à la lumière de ce principe. Sa critique est dès lors toute dogmatique. On le voit bien à la manière dont il apprécie et classe les écrits du Nouveau Testament. Les livres qui prêchent le principe de la justification par la foi sont les meilleurs, les plus pleinement chrétiens; ils le sont moins dans la mesure où ils s'écartent de ce principe fondamental. C'est ce qui explique qu'il ait mis au premier rang l'Évangile de Jean et sa première épître, les épîtres aux Romains, aux Galates, aux Ephésiens et la première de Pierre [2], qu'il ait rejeté les synoptiques au second rang [3], et porté un jugement sévère sur l'Apocalypse et l'Épître de Jacques, qui lui faisaient une impression défavorable. A cette dernière classe appartenaient la lettre de Jude et celle aux Hébreux, mais il semble que le jugement porté par Luther sur ces deux derniers écrits soit appuyé sur des considérations critiques.

[1] Comp. BAUR, *Théolog. Jahrb.*, 1850; HOLTZMANN, *Einleitung in das N. T*, 3e édit. 1892, p. 154.

[2] Œuvres de Luther, édit. Walch XIV p. 105.

[3] Œuvres de Luther, édit. Walch XIV p. 104.

Cette manière toute subjective d'envisager les documents canoniques, ne pouvait obtenir une adhésion unanime. Aussi, à mesure que le siècle avance, que la puissance créatrice qui en avait signalé le début décline, les Églises nées de la Réformation voulurent consacrer par une formule une présupposition religieuse qui avait fait leur force, et, pour échapper à la tradition catholique autant qu'aux critiques des Arméniens et des Sociniens, elles proclamèrent le dogme de l'inspiration plénière des Saintes Ecritures, camisole de force dans laquelle on crut pouvoir enserrer les conquêtes réalisées. Mais l'on ne put faire taire tous les doutes. A mesure que l'on pénétrait dans le détail du texte afin de réfuter les objections des adversaires, plus incisives chaque jour, à mesure que les renseignements sur l'histoire du Canon se multipliaient, grâce à une connaissance grandissante de l'antiquité, on fut plus fortement contraint d'entrer dans des combinaisons d'une subtilité telle que la position en devint intenable[1]. Alors l'esprit critique inhérent à la Réforme se réveilla, et peu à peu, secondé par les circonstances, ébranla le dogme protestant de l'inspiration.

Il n'entre point dans mon intention de retracer en détail les controverses auxquelles donnèrent lieu les efforts des partisans de la libre recherche ; il suffit à mon but d'esquisser dans ses grands traits les différentes étapes parcourues par la critique, de signaler les personnalités les plus marquantes dans ce domaine jusqu'au moment où les travaux de F.-C. Baur vinrent imprimer à ce mouvement une impulsion inconnue avant lui. Je ne rappellerai ici que pour mémoire les noms de Hugo Grotins, de Spinoza qui voulait ramener le christianisme à une doctrine pratique de la vie, et réclamait pour la critique une entière indépendance, de Richard Simon qui, pour saper le dogme

[1] Voir HEINRICI, *Real Encycl. 3e édit., vol. 11. p, 142.*

de l'inspiration plénière remit au jour les contradictions et les doutes de l'ancienne Église avec une si grande richesse d'érudition que plusieurs l'ont appelé le père de la critique moderne. Ces hommes sont des adversaires et leurs critiques, si brillantes soient-elles, ne font que pousser les gardiens du dogme de l'inspiration à accentuer leur position ; ils sont venus trop tôt dans un monde trop dogmatique, et les combats qu'ils livrent ne sont guère que des combats d'avant-postes.

A côté de ces ouvriers de la première heure, nous voyons se dessiner au sein même de l'Église deux courants opposés qui n'allèrent à rien moins qu'à mettre fin au règne desséchant et oppresseur du dogme. L'un, le piétisme, n'a pas contribué aux progrès de la critique d'une manière directe, son intérêt se portant avant tout sur les choses de la vie et du cœur. Cependant il ne faut point oublier qu'il a produit en Bengel un homme dont l'influence a été fort grande et que Dorner appelle le fondateur de la critique du texte du Nouveau Testament[1]. Effrayé par les variantes nombreuses mises au jour par les études orientales, il s'appliqua à en tirer un texte correct, exact, une forme complète et unique qui éloignât le doute et nous préservât du danger de négliger des pensées apostoliques, ou d'admettre des erreurs de copistes[2]. Ainsi, ce qui pousse Bengel vers la critique ce n'est point le doute, ni la curiosité scientifique, mais son intérêt religieux. Aussi devait-il s'en tenir exclusivement à la critique du texte et à l'exgèse biblique.

Incomparablement plus puissante et plus grande a été la période des lumières (Aufklärung). C'est un mouvement qu'on peut considérer comme un progrès ou un

[1] DORNER. *Histoire de la théol. protestante. Traduction Paumier*, p. 561.

[2] DORNER. O. c., p. 561.

recul, suivant le point de vue auquel on se place, mais dont il n'est pas permis de méconnaître la grandeur et l'importance. Préparé par l'abaissement de la foi dans les masses, par l'essor des sciences naturelles qui s'emparent avec une conscience de plus en plus claire de la méthode d'observation, par le réveil de l'esprit critique à la fin du XVII[e] siècle, ce mouvement poursuivit l'œuvre scientifique et philosophique inaugurée au moment de la Renaissance, et interrompue par les luttes religieuses du XVI[e] siècle. Son but fut de remplacer les conceptions antiques par des conceptions nouvelles plus conformes aux aspirations et aux découvertes modernes, et non-seulement dans le domaine de la science, mais dans tous les domaines de la vie. C'est une apparition aux formes diverses, aux faces multiples, aux éléments hétérogènes qui transforme l'orientation de la politique, de la philosophie, de la théologie et de la religion, et qui met au jour des problèmes économiques et sociaux jusque là rejetés dans l'ombre.

Comment caractériser le principe directeur de tout ce mouvement? On ne sera pas trop éloigné de la vérité si l'on dit que cela a été une protestation contre le surnaturel au nom des droits de la raison méconnus, la tentative de réduire la révélation à la raison, par suite, de faire une place, la grande place au subjectivisme, aux éléments humains dans tout ce qui touche à la religion et à l'histoire, de supprimer le supranaturalisme au nom de l'immanence, et d'un ordre rationnel se manifestant dans la vie, dans les choses et dans l'intelligence humaine[1]. On veut aussi déterminer d'une manière plus précise ce que l'on considère comme l'essence du christianisme, et ce besoin, issu de la rupture entre l'élément subjectif représenté par les expériences individuelles nouvelles, et l'élément objectif renfermé dans l'orthodoxie protestante, amena

[1] TRŒLTCH. *Real Encycl.* 3[e] édit. Vol. 2 p. 225-226.

une prédominance de la fonction critique de la Réforme sur la fonction religieuse. Alors les conceptions du moyen-âge s'effritèrent, l'autorité religieuse perdit ses droits, et l'incrédulité qui s'était développée en Italie à la suite de la Renaissance et sous l'influence de Giordano Bruno ; le déisme anglais, protestation de la libre pensée ; le matérialisme français nourri de toutes les haines allumées par l'intervention du jésuitisme, se réunirent et brisèrent en Allemagne le dogme chrétien [1].

Dans ce vaste courant qui entraîne les esprits et les institutions, on peut distinguer des moments divers qu'il serait fort intéressant d'étudier de près.

Tout d'abord, sous l'influence de la philosophie de Wolf apparaît une tendance que l'on a appelée un semi-rationalisme, et qui n'est point dépourvue d'une certaine tenue, d'un réel respect à l'égard du christianisme et des choses religieuses. Mais, à mesure que la pensée wolfienne sort des classes purement théologiques et se répand dans la bourgeoisie, que l'esprit nouveau pénètre les couches profondes de la population, le déisme anglais, les écrits de Toland, de Collins et d'autres, inspirés par Locke [2], gagnent du terrain et l'on voit surgir un rationalisme vulgaire, frivole et railleur dont l'influence fut souvent désastreuse. C'est l'heure où Reimarus écrit son « Apologie en faveur des adorateurs raisonnables de Dieu » ; où Edelmann rédige ses grossières invectives contre les récits bibliques ; où Barhdt, qui se considérait comme un instrument de la Providence au même titre que Moïse, Jésus-Christ, Confucius, Socrate, Luther et Semler, enseigne la morale aux étudiants de Halle le matin, tout en leur servant à boire, le soir, dans son auberge ; où Nicolaï juge toutes les manifestations de l'esprit au point de vue de son rationalisme

[1] LANDERER. *Neueste Dogmengeschichte*, p. 1 s-q.

[2] DE RÉMUSAT. *Histoire de la philosophie anglaise*, vol. II, p. 335, sq.

étroit et stérile; c'est le temps enfin ou Basedow édicte ses règles pédagogiques et où le *Robinson* de Campe prend dans beaucoup de familles la place occupée jusqu'ici par la Bible.

Ce mouvement, triomphe de la subjectivité et du rationalisme sur les éléments surnaturels et divins, exerça une grande influence sur les études critiques du canon et du dogme. Des horizons nouveaux s'ouvrirent, et nombreux furent ceux qui mirent la main à l'œuvre, soit pour accélérer la marche des événements soit pour la retarder. C'est dire que cette révolution, comme au reste toutes les révolutions qui s'accomplissent dans le domaine de l'esprit, n'aboutit pas à une victoire soudaine et définitive. On ne s'était pas courbé pendant des siècles sous le joug de la tradition pour pouvoir s'en débarraser avec l'aisance que l'on met à rejeter un vêtement trop usé. Deux hommes incarnent, ce mouvement, tous deux plus critiques que créateurs: Semler et Lessing. Mais tandis que le premier ne sut guère que briser l'édifice traditionnel sans parvenir à une notion claire de la manière dont il le fallait remplacer, Lessing sut indiquer la voie des reconstructions définitives et tracer à la critique un magistral programme. Parlons tout d'abord de Semler.

Pour que la science biblique pût se développer librement, il fallait que l'esprit humain s'affranchit de l'autorité de la tradition et se mît à considérer les choses et les hommes du passé sans les lunettes que l'Eglise lui avait imposées. Ce fut là le service rendu par Jean-Salomon Semler [1].

Elevé dans le piétisme, d'une vie religieuse sincère et profonde, il parut à un moment où l'orage grondait autour

[1] Voir sur Semler:
SCHMID *Die Philosophie Semler's*, surtout les pages 75-176.
THOLUCK dans la *Real Encycl.*, 1re édit., vol. 14 p. 259-267.
LANDERER. O. c. p. 6-18.

de l'Église, et fut un des hommes qui portèrent à la tradition le coup de mort.

Au moment où il parut, le Canon était encore considéré comme inspiré, comme un *tutum homogeneum*, base de la dogmatique chrétienne, mais cette foi avait été ébranlée en lui par les travaux de Richard Simon, de Leclerc et de Wetstein. C'est pour réfuter cette opinion qu'il écrivit son grand ouvrage *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons*, 4 vol. (1771-75). Dans ses ouvrages, il s'est proposé un double but; s'enquérir de la manière dont le canon s'est formé, et se rendre un compte exact de l'état de l'Église primitive.

Pénétré de la différence qu'il y a entre la religion et la théologie, entre la raison subjective et la vérité objective, il élève la raison individuelle au niveau d'un critère et d'un juge, et, appuyé sur les affirmations diverses et les décisions contradictoires des Pères et des conciles, il arriva à l'idée que le Canon ne pouvait servir de norme doctrinale pour tous les temps, vu qu'il n'était qu'une collection formée par des considérations purement humaines. Jamais ces livres ne se sont donnés comme inspirés ni comme devant servir de normes à tous les hommes et à tous les temps. Matthieu a été écrit pour les Juifs dispersés, le quatrième Évangile pour des lecteurs d'origine grecque, Luc probablement par Marcion. Semler ne croit pas à l'authenticité de Jean 7/53 — 8/11, de I Jean 5/7, de Rom. 15 et 16; il considère la seconde épître aux Corinthiens comme constituée par trois lettres différentes; il doute que Paul ait écrit l'épître aux Hébreux, et Pierre la première lettre qui porte son nom. Quant à II Pierre et à Jude, il les rejette à la fin du second siècle. Il met en doute que Jean soit à la fois l'auteur du quatrième évangile et de l'Apocalypse. Cette alternative produisit une profonde impression; Ernesti et Storr y virent le commencement d'un bouleversement complet [1].

[1] HOLTZMANN. *Einleitung*, 3e édit. 1892, p. 162.

Partout dans le Canon la σαρξ (éléments temporels et locaux) est mêlée au πνευμα (essence permanente de la religion). La plupart de nos écrits canoniques sont adressés à des Juifs et pour les gagner à l'Évangile, il fallait leur parler leur langage et tenir compte de leurs conceptions, même si on ne les partageait pas. Jésus et ses apôtres ont dû *s'accommoder* aux idées et aux hommes de leur temps[1].

Jean est plus débarrassé de l'esprit juif que les autres évangélistes, mais moins que l'apôtre Paul qui ne s'appuie ni sur l'histoire, ni sur le miracle. Le premier, il a fait du christianisme une religion universaliste. Il est vrai qu'au début, il judaïsait encore, mais peu à peu, dans sa lutte contre les judaïsants, il s'est dégagé des éléments charnels. Quant aux épîtres catholiques, elles ont servi, au second siècle, à réconcilier le parti de Paul et celui de Pierre. Comme le remarque Tholuck, on voit que dès les débuts de la critique historique, les travaux de l'école de Tubingue ont été anticipés dans leurs grands traits[2].

Ainsi, d'après Semler, pour comprendre les écrits du Canon, il est nécessaire de les replacer dans le milieu où ils ont vu le jour, et si l'on veut qu'ils servent encore à notre édification il faut enlever tout ce qui porte la trace de leur origine, toutes les accommodations auxquelles se sont soumis Jésus et les apôtres. Mais alors que reste-t-il? Uniquement ce qui peut servir à notre amélioration morale et nous pousser à une meilleure adoration de Dieu. Mais cela ne se laisse point réunir en un compendium objectif, vu que les individus diversifiés à l'infini, ne peuvent point être soumis à une règle uniforme. S'il y a une vérité objective, nous ne la connaissons pas ; elle demeure pour

[1] Cette théorie de l'accommodation a été très courante dans tout le rationalisme et il n'est pas rare d'en percevoir des échos aujourd'hui encore chez tous ceux qui semblent vouloir faire revivre dans les pays de langue française les plus mauvais jours du XVIII[e] s.

[2] THOLUCK. *Real. Encycl.*, 1[re] édit. v. 14, p. 262.

nous une grande inconnue. Cela nous fait voir que la conception de Semler n'est pas historique mais dogmatique comme chez Luther, avec cette différence que le critère appliqué par Semler est un critère moral.

Tout est donc subjectif, tout se ramène à la raison individuelle considérée comme norme, ce qui revient à dire que, pour Semler, ici interprête de son siècle, les livres canoniques sont plus ou moins inspirés suivant qu'ils enseignent plus ou moins clairement les trois dogmes de la religion naturelle : Dieu, l'immortalité, la liberté. C'est parce que la Bible ne fait qu'enseigner cette religion qu'elle est le meilleur livre ; sa prédication est identique à celle de la raison, et comme la raison se développe, il est impossible d'admettre une inspiration d'idées infaillibles, inconciliable avec la sagesse divine qui aurait, par ce moyen, arrêté tout le développement. Dieu n'a pas répandu en une fois toutes les vérités religieuses, mais il les a données peu à peu, au fur et à mesure que la raison se développait; de plus, ces vérités ne sont point liées aux faits historiques qui n'ont qu'une valeur passagère.

Sur le terrain de l'histoire ecclésiastique, Semler a jeté beaucoup de germes féconds, contribuée à la naissance de l'histoire des dogmes et ouvert la voie aux recherches dont le résultat a été de faire mieux connaître le passé. Mais il manque de profondeur, d'intelligence philosophique, de pragmatisme psychologique et religieux. L'idée du développement historique lui échappe. Il mesure les siècles et les hommes d'autrefois aux critères de son temps : lumière, tolérance, libéralisme. Aussi ne faut-il point être surpris qu'il n'ait vu dans les évêques que des intrigants, dans les moines et les anachorètes que des fous, qu'il n'ait rien compris à Athanase, ni à Augustin, ni à aucune des grandes personnalités religieuses de l'Église ancienne, et que seul, Pélage ait trouvé grâce à ses yeux [1].

[1] THOLUCK. O. c., p. 266-267.

Semler n'a pas été un créateur, mais il a frayé la voie à une conception plus juste du Canon et de l'histoire du christianisme, et déterminé un courant d'estime pour la critique qui devient du coup une des disciplines théologiques les plus importantes. « Cependant, dit Baur[1], son activité n'a guère été autre chose qu'une formidable agitation (Wühlen). Incertain, peu clair, il manque de méthode et de dialectique, de forme et de précision dans l'expression. Il a été le plus grand facteur de la transformation qui s'est accomplie dans la conscience religieuse et théologique de cette époque, et ce qui l'a poussé à agir, c'est moins le souci de créer une forme nouvelle et indépendante que l'opposition au passé, et le désir de donner essor à sa subjectivité. »

En somme Semler, dont l'activité a été très grande ne nous a pas laissé d'œuvre définitive, et tout son effort, tourné vers le passé, ne projette que de bien faibles lumières sur l'avenir. Bien plus puissant et plus précieux a été le travail de Lessing à qui il a été donné de proclamer les principes qui commandent la critique biblique telle que le XIXe siècle l'a réalisée.

Sans doute que Lessing est un homme de son temps et qu'il n'a point absolument dépouillé les erreurs du rationalisme, ainsi que nous le verrons dans les pages qui vont suivre. Mais il n'en reste pas moins qu'il a porté un coup mortel au système d'autorité en prouvant victorieusement que le christianisme ne repose ni sur l'autorité du symbole, ni sur celle de la Bible, mais sur son essence propre. Dans les pages qu'il a consacrées à la défense de ses principes, pages d'un style étincelant, il y a comme un avant-coureur de la critique kantienne, l'affirmation que l'esprit humain a une activité, une vie, une grandeur indépendantes de tout fait extérieur, de toute tradition, de toute histoire.

[1] Baur. *Théol Jahrb.*, 1850, p. 533 sq.

Nommé bibliothécaire de Wolfenbüttel en 1770, Lessing édita en 1774 et 1778, sous le titre de « Fragments d'un inconnu » sept extraits de la grande œuvre de feu le professeur Reimarus, de Hambourg, où certains récits bibliques étaient passés au creuset d'une critique impitoyable. Deux surtout, celui sur la résurrection de Jésus et celui sur le but de Jésus et de ses apôtres, provoquèrent le scandale et amenèrent une levée de boucliers; de tous les camps, des voix s'élevèrent pour réfuter les fragments, et comme on ne pouvait s'attaquer à l'auteur, on s'en prit à Lessing qui, en publiant ces pages violentes, paraissait avoir épousé les thèses de Reimarus.

A la tête des adversaires, se trouvait le pasteur Göze, de Hambourg, homme fort instruit et représentant le plus distingué de l'orthodoxie. Il attaqua vivement Lessing, et celui-ci répondit par ses « Anti-Göze », chef-d'œuvre de polémique incisive, de raillerie fine bien que parfois injuste, de clarté dans le style et de profondeur dans la pensée.

Avant cette controverse, Lessing avait adressé au directeur Schumann à Hannovre deux petits écrits fort importants au point de vue de la pensée philosophique et religieuse de leur auteur. Ajoutons à cela un travail posthume: *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet.* C'est dans ces pages qu'il faut aller chercher les vues de Lessing sur la religion, sur les rapports de la religion à l'histoire, sur la constitution de l'Église primitive et sur l'origine des Évangiles.

En publiant[1] les « Fragments », Lessing n'a pas eu d'autre but que d'éveiller l'esprit critique chez les théologiens et de les pousser à examiner sérieusement les traditions et

[1] Voir LICHTENBERGER. *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, vol. I p. 76 à 104.

les bases de la foi. Si le christianisme a des parties malades qu'on ne peut toucher, pourquoi les conserver et pourquoi toujours dire qu'il y a des choses dont on n'ose pas parler? Parler ainsi, c'est parler le langage de la lâcheté et de la peur. Lessing, lui, veut balayer les abords du temple ; c'est une besogne ingrate, mais il en est fier, et c'est à Luther qu'il voudrait en appeler, lui qui a délivré l'Église du joug de la tradition.

On ne peut écarter le doute car il est un élément de progrès et produit la tolérance. Vouloir la vérité, la rechercher de toutes ses forces est la seule chose qui ait de la valeur et qui constitue un mérite pour l'homme[1]. Aiguillonné par le doute, l'esprit qui aime la vérité sépare les divers objets soumis à son examen, et s'efforce d'en découvrir la vraie nature. La critique n'est donc pas seulement négative ; elle est surtout positive, étant l'expression de la vérité qui cherche sa formule. Les esprits critiques veulent préparer l'avenir en forçant ceux qui aiment la vérité à voir par leurs propres yeux. Lessing veut dire la vérité à tout prix et affirme qu'il y a des circonstances où il vaut mieux froisser les individus que la vérité. Il ne veut pas scandaliser, mais il éprouve un devoir moral à dire l'embarras dans lequel certaines remarques de Reimarus l'ont jeté, et à communiquer à d'autres l'attente qui le tourmente.

Les doutes formulés par Reimarus portaient sur la Bible, base de la foi pour les protestants. Lessing, croit ces doutes fondés quant à l'Écriture ; le sont-ils quant au christianisme ? Göze le prétend, mais Lessing affirme le contraire.

La Bible, dit Lessing[2], renferme une série de faits étrangers à la religion, et c'est une hypothèse pure que de

[1] LESSING. *Œuvres*, édit. Reclam, vol. VI, p. 231.
[2] Voir les *Axiomata* adressés à Goeze, édit. Reclam., p. 289 s. q.

croire la Bible infaillible dans ces faits étrangers. On peut les attaquer sans attaquer la religion. Au reste ce n'est là que la distinction déjà faite entre l'Écriture sainte et la Parole de Dieu, et l'on a raison de faire cette distinction, car la lettre n'est pas l'esprit, et la Bible n'est pas la religion. Il suit de là que les objections dirigées contre la lettre et contre la Bible n'atteignent en rien l'esprit et la religion. Celle-ci est née avant la Bible, et le christianisme a existé avant qu'aucun des évangilistes et des apôtres eût écrit; il s'écoula même un certain temps avant que le premier livre chrétien vît le jour, et ce n'est qu'assez tard que le canon du Nouveau Testament a été constitué. Le christianisme n'est donc pas vrai parce qu'il est dans la Bible, mais il est dans la Bible parce qu'il est vrai, et il doit se faire accepter par sa vérité même. La vérité de la religion chrétienne ne saurait reposer sur l'autorité du Nouveau Testament. L'inspiration revendiquée par ce livre doit donc être réservée à la partie religieuse. Cette manière de considérer les écrits bibliques, si elle froisse bien des gens, écarte bien des contradictions et rend sans force bien des arguments des adversaires. Les contradictions relevées dans les Évangiles par l'auteur des fragments ne sont plus le fait des témoins mais des historiens qui ont puisé dans la tradition orale la matière de leurs ouvrages. En effet, de bonne heure, les chrétiens ont assemblé avec l'aide de renseignements oraux fournis par les apôtres, sur la vie et la doctrine de Jésus-Christ, un petit groupe de documents, connu sous le nom d'Évangile des Hébreux ou des Nazaréens, source primitive de tous les Évangiles canoniques et extra canoniques [1]. Sous des influences diverses cet Évangile se modifia, et après un temps plus ou moins long, Matthieu le mit par écrit

[1] DORNER. O. c. p. 632. HILGENFELD. *Der Kanon u. d. Kritik. d. N. T.*, p. 125 s. q.

(Matthieu primitif araméen). De cet Évangile judéo-chrétien sont sortis nos trois synoptiques, semblables à trois rameaux nés sur le même tronc. Matthieu, le premier, en tira un extrait qu'il mit en grec à l'usage des chrétiens qui n'entendaient plus l'hébreu. Au reste cette tentative de Matthieu ne fut pas la seule de ce genre, car Luc, avant de chercher à esquisser les faits de la vie du Sauveur dans un ordre meilleur et dans une langue plus pure, a dû prendre connaissance de l'original et de ses nombreux remaniements (Luc I/1-4). Marc n'a pas fait que résumer Matthieu, comme on l'a dit, mais il a puisé dans le texte primitif comme les autres. « Ainsi Matthieu, Marc et Luc ne sont pas autre chose que des traductions différentes du Matthieu hébreu que chacun traduisait aussi bien qu'il le pouvait »[1].

Quant à Jean, il a aussi connu l'original hébreu, mais voulant relever le côté divin du Christ laissé dans l'ombre par la source nazaréenne et ses interprétations immédiates, et retracer l'image du Christ idéal dont se nourrissait sa pensée, il écrivit un Évangile où il laissa parler ses souvenirs, et propre à assigner au chritianisme une place à part au sein de la société païenne. « C'est ainsi que nous n'avons que deux Évangiles : celui de Matthieu et celui de Jean, l'Évangile de la chair et celui de l'esprit »[2].

Cette hypothèse de Lessing est, au dire de Hilgenfeld, le premier essai de comprendre historiquement la formation des Évangiles. Elle nous montre nettement l'indépendance du christianisme à l'égard du livre. Avant le livre, il y a eu la tradition résumée dans la règle de foi des trois premiers siècles. Elle est aussi vieille que le livre et a été le drapeau autour duquel se sont groupés les premiers chrétiens. C'est elle qui a servi à prouver pendant les

[1] Lessing *cité par Hilgenfeld*. O. c, p. 128.
[2] Lessing *cité par Hilgenfeld. O. c.*, p. 129.

quatre premiers siècles, la vérité de la religion chrétienne. tandis que les livres du Nouveau Testament n'ont été appelés comme témoins qu'occasionnellement[1].

Ainsi le livre n'est pas le fondement de la vérité, la tradition, le témoignage ne le sont pas davantage; la vérité se prouve elle-même. Dès lors, on peut douter des preuves sans douter de la vérité. Autre chose une prophétie dont on nous raconte qu'elle s'est accomplie, autre chose une prophétie que nous avons vu se réaliser; autre chose un miracle que nous avons vu faire, autre chose un miracle qui ne nous est connu que par la tradition. Les preuves historiques manquent du caractère d'immédiateté qui fait la force convaincante de la preuve interne. Si le christianisme est vrai, il doit s'imposer à la raison en dehors de toute preuve historique qui ne peut jamais servir de démonstration d'une vérité rationnelle[2]. Les preuves du témoignage ont été l'échafaudage qu'on détruit lorsque l'édifice est achevé.

Ainsi, pour Lessing, il n'y a rien dans le christianisme tel qu'il le conçoit, qui ne se démontre à la raison. Mais dès lors, que devient l'idée de révélation? Dans un remarquable opuscule[3] publié à la fin de sa vie, il ramène la révélation à l'éducation de l'humanité. L'une et l'autre ne donnent à l'homme que ce qu'il aurait pu obtenir par ses propres efforts; seulement elles le lui donnent plus facilement et plus sûrement. Comme l'éducation, la révélation est progressive; elle s'adapte aux temps, aux milieux et aux besoins; elle revêt du voile transparent de l'allégorie les vérités abstraites et parle un langage naïf et poétique bien fait pour exciter et pour captiver l'attention.

Le christianisme correspond à l'âge moyen des peuples

[1] LESSING. *Edit. Reclam. VI*, p. 364.
[2] LESSING. *Œuvres. Edit Reclam.*, p. 221-224.
[3] *Die Erziehung des Menschengeschlechts.*

occidentaux, et durera aussi longtemps que les hommes auront besoin d'un médiateur. Lessing distingue entre la religion que le Christ a pratiquée et qui doit devenir celle de tous ceux qui entrent en rapport avec lui, et celle dont il est le centre, qui se fonde sur un certain enseignement dogmatique, sur sa personne et sur son œuvre. Cette dernière disparaîtra pour faire place à la religion rationnelle; la religion d'autorité qui s'impose par des preuves extérieures deviendra religion de la raison, fondée sur la conviction que la vérité trouve en elle-même son garant. Alors l'homme accomplira le bien librement, non plus par crainte, par peur des punitions ou espoir des récompenses; alors la religion chrétienne sera ramenée à son dogme central résumé dans cette parole de l'apôtre Jean : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » C'est là ce que Lessing appelle l'Évangile éternel.

Malgré les erreurs graves que l'on peut reprocher à Lessing, et que, son siècle explique en partie, on ne peut méconnaître les immenses services rendus par lui à la théologie et à la critique. Tandis que Semler n'a fait que briser l'autorité du Canon, que détruire l'autorité du livre sans parvenir à une méthode qui lui permît de reconstruire positivement le passé et de sauver le trésor de la piété, Lessing a proclamé avec une puissance qui ne sera dépassée que par Schleiermacher, que la religion ne consiste pas en des formules, en des dogmes ou en des cérémonies, mais qu'elle est un fait intérieur qui ne saurait être mis sous le joug de la lettre, et qui par conséquent n'a rien à craindre des arrêts de la critique. En séparant la religion de la théologie, il a montré à la critique sa vraie voie, celle dans laquelle elle peut s'occuper avec désintéressement des questions soumises à son examen sans craindre de troubler le monde de la foi.

L'hypothèse de Lessing sur la naissance et le rapport des Évangiles fut la partie de son œuvre théologique qui

rencontra pour l'heure l'écho le plus profond. Elle fut reprise par divers critiques [1] tels que Niemeyer, Corrodi, Berthold, mais surtout par Gottfried Eichhorn, le vrai fondateur de la critique des Evangiles [2].

Professeur à Gœttingue dès 1788, Eichhorn publia de 1804 à 1827 une *Introduction au Nouveau Testament* en cinq volumes, dont l'influence fut considérable sur le développement de la critique par la richesse de l'érudition, la hardiesse des vues, l'impartialité et le sérieux de l'auteur [3]. On lui a reproché une certaine tendance apologétique, mais c'est mal comprendre l'époque à laquelle il vivait, où ceux qui se donnaient pour tâche d'étudier les livres bibliques devaient tout d'abord raffermir sous leurs pieds le terrain de l'histoire ébranlé par l'exclusivisme de l'orthodoxie et les excès des néologues.

Eichhorn a nettement conscience [4] de la nouveauté de sa tentative ; il sait qu'elle est la première manifestation de la critique historique, ou, comme il le dit lui-même, de la haute critique.

Il ne se contente pas de l'étude minutieuse du texte, ni de repousser tel ou tel livre, au nom des preuves internes ou des données de la tradition, mais, et c'est là son grand mérite, il essaye de montrer comment ces livres se sont formés et sous quelles influences le Canon du Nouveau Testament a vu le jour. Cela apparaît très nettement lorsqu'on étudie son ouvrage, que bien peu lisent aujourd'hui, mais qui ne manque pas d'intérêt même pour celui qui

[1] HILGENFELD. O. c. p. 130, note.

[2] On consultera sur les pages qui vont suivre; BAUR *Kritische Untersuchungen*, p. 29-71. HILGENFELD. O. c. REUSS. *Geschichte der Heiligen Schriften des N. T.* HAUSRATH. *D. F. Strauss und die Theol. seiner Zeit.* I p. 91 s. q.

[3] Déjà en 1794 dans l'*Allgemeine Bibliothek*, vol. V, p. 759 s. q., il a fourni une esquisse de son hypothèse : celle de 1804 est une édition corrigée de cette hypothèse. DE WETTE. *Einl.* II, 1830, p. 183.

[4] EICHHORN. *Einl. in d. V. T.* I, préface p. VII.

sait le chemin parcouru depuis par la science biblique. Cependant les renseignements réunis par Eichhorn sont saisis beaucoup trop dans leur caractère isolé et abstrait, il leur manque la vie, la pensée vivifiante que peut seule donner une conception historique profonde qui trouve dans les faits sa satisfaction et qui, à son tour les anime. Au reste rien ne prouve mieux le caractère abstrait de l'hypothèse d'Eichhorn que les artifices de sa construction et les complications dans lesquelles elle se perdit.

Frappé comme l'avaient été avant lui Semler, Lessing, Griesbach et d'autres, des ressemblances remarquables et des mystérieuses divergences qui existent entre nos trois synoptiques, il chercha une théorie qui lui permît de résoudre ce problème, et crut la trouver dans son hypothèse de l'Évangile primitif, qui demeure le point culminant de ses travaux.

Les disciples de Jésus, enseigne Eichhorn, n'écrivirent point, mais se contentèrent d'un simple enseignement oral en vue duquel ils avaient été formés par le Maître. Cependant, le besoin se faisant sentir d'un document destiné à l'instruction de leurs élèves et à prouver que Jésus était bien le Messie promis par les prophètes, ils confièrent à un témoin le soin de rédiger une esquisse de la vie du Sauveur, renfermant tous les principaux faits de son existence terrestre. Cette esquisse, écrite en araméen, revue et corrigée par Matthieu, comme étant le plus habile dans l'art d'écrire, est devenue la source de tous les Évangiles canoniques et extracanoniques.

Ce document ne nous est point parvenu à l'état primitif; avant d'être traduit en grec, il a passé par plusieurs mains qui l'ont remanié et augmenté en des sens divers, les divergences du texte grec s'expliquent par le fait que nos synoptiques en sont trois traductions indépendantes les unes des autres. Ainsi nos Évangiles ne représentent plus le texte primitif; seuls les fragments identiques dans

les trois synoptiques peuvent prétendre à l'autorité de l'apôtre Matthieu. Les copistes, les possesseurs d'un Évangile, ceux qui ont traduit le texte araméen en grec, ont ajouté à leur texte des récits, des détails puisés dans leurs souvenirs personnels ou dans les souvenirs de témoins dignes de foi ; cela explique les modifications subies par tel ou tel passage et les divergences qui caractérisent nos Evangiles. Mais lorsque deux Évangiles ont les mêmes enrichissements, on peut affirmer que tous deux les tiennent d'une source commune et que nous les lisons dans deux traductions différentes.

En dehors de la source araméenne diversement remaniée, il y a des sources secondaires communes à deux Évangiles, et même des fragments qui ne se trouvent que dans un seul.

Par ce qui précède on voit que notre Matthieu n'est pas sorti tel que nous l'avons des mains de l'apôtre de ce nom, mais a pour base son travail remanié et corrigé. Marc a formé le sien de l'Évangile primitif hébreu augmenté de quelques additions. Luc a fourni à Théophile une édition de l'original araméen obtenue par un procédé semblable à celui employé par Marc. La valeur de Luc repose sur la facilité de l'auteur à reproduire ses sources et à les juger.

Si cette théorie suffit à rendre compte des divergences du texte, elle n'explique point la parfaite ressemblance, la quasi identité de l'expression qui se rencontre dans tant de fragments communs à deux ou à trois de nos Évangiles. Aussi Eichhorn[1] fut-il forçé d'admettre entre l'original araméen et les remaniements d'où sont sortis les synoptiques une traduction grecque employée par les trois rédacteurs pour faciliter leur travail. Mais une seule tra-

[1] La correction de l'hypothèse se rencontre dans l'*Einleitung* en 804. En 1803 Marsch avait déjà opéré cette correction. DE WETTE. *Einl. in d. N. T.* 2e éd. p. 144. HOLTZMANN. *Synopt. Evangelien*, p. 18.

duction intermédiaire était insuffisante à lever toutes les objections. Il était nécessaire d'en admettre d'autres pour tous les fragments communs à Matthieu et à Marc, à Matthieu et à Luc, à Luc et à Marc. C'est ainsi qu'à mesure qu'on pénétrait dans la question du rapport de nos Évangiles entre eux, les problèmes devenaient plus nombreux, et que l'hypothèse d'Eichhorn déjà fort compliquée à son origine, se compliquait toujours davantage, montrant par là le caractère abstrait de toute cette construction. Mais il n'en reste pas moins qu'elle contribua au progrès de la critique et affina le sens de l'histoire.

L'hypothèse d'Eichhorn ne concerne que les synoptiques. Le quatrième Évangile, complément nécessaire des trois autres, est d'une origine indépendante. L'auteur, l'apôtre Jean à qui l'on doit l'Apocalypse, y cherche à fonder la messianité de Jésus sur la pureté de sa doctrine.

Pour ce qui concerne les autres livres du Canon, Eichhorn enseigne que celui des Actes est une histoire générale des missions chrétiennes, que l'épître aux Hébreux, ainsi que les trois Pastorales ne pouvaient avoir été rédigées par Paul, et que la seconde épître de Pierre est inauthentique.

Quant au Canon du Nouveau-Testament, il n'a pu voir le jour que vers la fin du IIe siècle, sous l'impulsion donnée par la tentative de Marcion ; il faut même descendre jusqu'au IVe siècle pour voir un accord se faire entre les diverses églises au sujet des livres à admettre dans le Canon. Malgré ce choix tardif, l'Église ne s'est pas trompée en choisissant nos Évangiles et les autres livres canoniques, car ils proviennent bien des origines de l'Église et ont été gardés de toute falsification [1].

Il est facile de comprendre l'opposition que rencontra cette critique soit chez les protestants (Hahn, Olshausen)

[1] EICHHORN. *Einleitung*. vol. IV, p. 71-96.

soit chez Hug, le seul auteur catholique « qui, à cette époque, se soit sérieusement occupé de critique biblique »[1].

Relevant avec habileté l'alternative si souvent posée par Eichhorn suivant laquelle, la ressemblance de deux écrits était toujours expliquée par l'emploi d'une source commune et jamais par l'usage que l'un des auteurs aurait fait de l'ouvrage de l'autre, Hug fait voir que les deux procédés sont aussi défendables l'un que l'autre et montre par divers exemples le caractère artificiel de l'hypothèse. Mais lorsqu'il en vient lui-même à l'exposition de ses idées, il ne sait que retomber dans l'ornière traditionnelle et affirmer que nos Évangiles ont vu le jour dans l'ordre où ils se trouvent dans le canon. De plus, pour Hug, tous les livres du Nouveau Testament sont authentiques.

Au fond, malgré le déploiement de l'érudition et l'apparente liberté de la discussion, Hug n'est pas autre chose qu'un apologiste de la tradition sous les apparences du critique. Son hypothèse au reste se montra bientôt insoutenable en rendant incompréhensibles les différences des Évangélistes entre eux. Comment en particulier expliquer la préhistoire de Luc si l'auteur de cet écrit a connu Matthieu? Et si ces deux Évangiles sont nés indépendamment l'un de l'autre, que reste-t-il de cette hypothèse?

L'hypothèse d'Eichhorn n'était pas la seule qui sollicitât l'attention des théologiens de ce temps-là. Il convient de nommer ici Griesbach qui considérait l'Évangile de Matthieu comme le plus ancien, faisait de Luc un remaniement plus ou moins indépendant de Matthieu, et de Marc un extrait de l'un et de l'autre. On sait que l'école de Tubingue reprit cette hypothèse à son compte.

Plus importante est la conception d'un Évangile primitif oral, mise en avant par Herder sur la base de l'hypo-

[1] REUSS. *Geschichte der Heiligen Schriften des N. T.* 3. § 21.

thèse de Lessing et sous l'influence de J.-H. Wolf[1]. De même que ce dernier considérait les poèmes homériques comme une combinaison de chants venus de diverses contrées de la Grèce, et conservés pendant un temps plus ou moins long par la tradition orale, ainsi Herder voyait dans les Évangélistes des rhapsodes animés de l'esprit saint et qui s'en allaient de lieu en lieu porter le message du salut. Nos Évangiles canoniques ne sont pas autre chose que des expressions diverses de cet Évangile oral primitif dont l'Évangile de Marc a conservé le plus fidèlement l'image originale.

Reprise par Gieseler, professeur à Gœttingue, cette hypothèse obtint pendant un temps une faveur marquée, surtout au moment où celle d'Eichhorn perdait du terrain. En insistant sur le fait que l'homme du peuple a bien plus de facilité à retenir des phrases toutes faites, des formules stéréotypées qu'à se livrer à la reproduction libre des choses apprises, Gieseler essaya de prouver que l'Évangile oral primitif expliquait bien mieux les divergences nombreuses qu'on remarque entre les synoptiques que l'Évangile primitif écrit, tel que le concevait Eichhorn.

Cependant, ici encore, la critique, semblable à Saturne dévorant ses enfants, ne devait pas tarder à découvrir les lacunes incontestables de cette hypothèse qui pouvait bien expliquer les différences entre les auteurs, mais non les ressemblances frappantes de tant de passages. Puis, pour les morceaux uniques ou qui ne se rencontrent que dans deux Évangiles, il fallait admettre des traditions différentes, et dès lors comment expliquer l'accord profond qui existe, malgré les écarts de détail, dans une si grande partie de l'histoire évangélique? Il fallait nécessairement admettre un rapport écrit.

C'est ici que se place l'hypothèse de Schleiermacher, « chemin intermédiaire entre celle d'Eichhorn et celle de

[1] HILGENFELD. O. c. p. 142 s. q.

Gieseler »[1]. Elle consiste à admettre que la prédication évangélique a été de très bonne heure fixée par écrit dans un nombre indéterminé de fragments, de récits dont la réunion, diversement opérée, a donné naissance à nos synoptiques. Les disciples n'écrivirent pas, car ils n'en éprouvaient nul besoin ; mais il en allait autrement pour ceux qui crurent à leur prédication ; ils recueillirent tous les renseignements qu'ils purent obtenir sur la vie du Sauveur et en mirent la plupart par écrit. Les apôtres eux-mêmes, pour apaiser leur curiosité, se virent parfois dans la nécessité d'écrire ce qu'ils savaient. C'étaient des descriptions occasionnelles d'événements particuliers, des anecdotes, des sentences ou des collections de sentences qui, formées en dehors de la Palestine, furent mises en grec. Ainsi, au lieu d'une source commune, sobre et complet récit d'une histoire merveilleuse, il est préférable d'admettre des esquisses détaillées qui ont servi aux rédacteurs postérieurs à composer les Évangiles.

Mais cette conception manifesta sa faiblesse et son caractère destructeur et abstrait dans l'application qu'en fit Schleiermacher lui-même à l'Évangile de Luc, si bien qu'elle tomba bientôt dans un complet discrédit.

Le résulat le plus clair de tout ce travail critique, de toutes ces recherches historiques fut d'ébranler l'autorité des synoptiques et d'enlever à leurs récits toute force convaincante. Mais on se rabattait sur le quatrième Évangile dont on admettait d'autant plus fortement l'authenticité qu'on était porté à douter de celle des trois autres ; il garantissait l'autorité de l'histoire évangélique, et permettait de s'occuper avec liberté des synoptiques.

Il faut dire que pendant les trois premières décades du XIX[e] siècle, la théologie allemande se trouvait dans des circonstances tout autres qu'à la mort de Lessing. Les

[1] BAUR. *Kritische Untersuch.*, p. 33.

excès, la platitude morale, le manque de sens religieux et historique du rationalisme, ainsi que le retour à la nature et à la connaissance plus approfondie de l'Orient, avaient développé dans des cercles de plus en plus considérables le besoin de revenir aux sources vives de la nature, de la poésie et de la religion. Sous l'influence de Rousseau et sous la direction d'hommes tels que Klopstock, Hamann, Herder, Lavater on voit les esprits se ressaisir et dessiner une orientation nouvelle. Le mouvement apparaît et s'affirme vers 1780, au moment où mourait Lessing et où Kant s'apprêtait à publier sa « Critique de la raison pure »; il se développe et grandit dans les dernières années du siècle, et opérant sur le rationalisme à la façon des vents chauds du printemps qui font reculer les neiges, disparaître les brumes de l'hiver et fleurir les prairies, il éveille une vie spirituelle intense et profonde. Le romantisme des cercles cultivés de Berlin et de Weimar, l'idéalisme esthétique d'un Schlegel, les systèmes de Fichte, de Schelling, de Hegel, les spéculations de Schleiermacher sont les manifestations les plus connues de ce mouvement.

A la prose, à la platitude du XVIII[e] siècle, on oppose la poésie, la soif d'idéal, la nostalgie de l'au-delà. On éprouve le besoin de rentrer en communion avec l'infini, de se perdre dans le divin, de sympathiser avec toutes les manifestations de l'esprit de tous les temps; de là cet ardent désir de ressusciter le passé, qui a contribué pour une si grande part à la renaissance des études historiques au XIX[e] siècle. Si j'ajoute à ces éléments les événements politiques suscités par la domination napoléonienne, on comprendra facilement que malgré les efforts des critiques dont j'ai mentionné les travaux, il était difficile qu'on se rendît exactement compte où toutes ces recherches conduisaient.

Cela explique qu'on se sentît plus attiré par le Christ de Jean que par celui des synoptiques. Cet être mystérieux

qui parle un langage transfiguré par la gnose alexandrine devait convenir à la génération qui cherchait, dans les spéculations de Schleiermacher ou à travers les brumes hégèliennes, la réconciliation de la raison et de la foi proclamée par ces deux grands penseurs. Mais ce Christ, Logos éternel, abaissé jusqu'à nous est-il un produit de l'imagination ou une réalité historique? On posait la question sans la résoudre, et tandis que Hegel affirmait que seule l'idée est tout, et que tout ce qui est rationnel est réel, Schleiermacher jugeant les faits de la vie de Jésus au point de vue de la conscience religieuse, écrasait le sens historique sous le poids de sa dialectique. Et lorsque dans sa « Vie de Jésus » il affirmait que seul a une valeur historique ce qui est lié à la foi en Jésus comme médiateur, et attesté par Jean, on ne se doutait pas que ces principes pouvaient conduire au scepticisme complet pour peu que l'autorité de Jean fût mise en doute[1].

Ce qui contribuait à augmenter les ténèbres, dans lesquelles on se trouvait c'était l'exégèse du rationalisme et du supranaturalisme qui, en dépit des mutilations qu'ils faisaient subir au texte biblique, malgré la critique dont les livres canoniques étaient les objets, ne songeaient nullement à les dépouiller du caractère de sources véridiques pour la connaissance de l'histoire de Jésus et de ses apôtres.

Le rationalisme, héritier du XVIIIe siècle, s'appliquait à dépouiller les Évangiles de tout le merveilleux qui s'y rencontre sous prétexte que seul est vrai ce qui est possible, et que seul est possible ce qui est conforme à la raison. Il distinguait entre le fait et le jugement: le fait est ce qui est arrivé, le jugement la manière dont les témoins

[1] Ce que l'on voit très bien chez De Wette. *Einleitung in das N. T.*, 2e édit. 1830. Voir surtout les passages suivants pris entre beaucoup d'autres § 100, page 181; § 102, p. 182 s.q; § 103, p. 184 et les §§ 110, 111 et 112, p. 198-202.

l'ont expliqué. Il suffit à l'exégète de faire le triage pour retrouver le fait débarrassé de tout alliage impur[1]. C'est par ce procédé que Paulus pouvait maintenir tous les faits évangéliques en les expliquant à sa manière. Cela revient à dire que tout en prétendant interpréter, il se débarrassait de tout ce qui ne lui plaisait pas. De plus cette exégèse n'excluait ni la grossièreté, ni le mensonge pieux, ni la fraude religieuse[2].

De son côté, le supranaturalisme, descendant phtisique de l'orthodoxie qui, de concession en concession en était venue à ne plus donner qu'une pâle idée de ce qu'elle était autrefois, s'efforçait de sauver le trésor de la foi et l'histoire évangéliqne par une harmonistique outrancière et par l'admission de force interventions divines sous prétexte que Dieu peut faire tout ce qu'il veut. Il cherchait des preuves historiques dans les besoins du cœur, maintenait comme réel tout ce qui a une valeur édifiante, et allégeait le texte de tout ce qui l'alourdit. Il usait des moyens rationalistes pour défendre les miracles et les mystères religieux, et faisait appel aux exigences de la foi dès qu'on le poussait à s'expliquer clairement ou à tirer les conséquences de ses prémisses[3]. Comme le rationalisme, le supranaturalisme tentait de mettre ses propres opinions dans les récits bibliques afin de les y retrouver plus facilement, de sorte que l'on aboutissait dans un camp comme dans l'autre à une méconnaissance complète de l'histoire, et que le sérieux de la foi faisait à tous deux aussi complètement défaut que celui de la pensée.

L'obscurité était complète, la situation embrouillée à l'excès. On vivait dans une sorte de quiétude malsaine,

[1] PAULUS. *Comment. über die Evang.* préface.

[2] PAULUS. *Vie de Jésus*, passim. Il est étrange qu'un homme comme Renan n'ait souvent pas su trouver mieux que Paulus et ses amis.

[3] OLSHAUSEN. *Die Echtheit aer 4 Evangelien.* 1836.

dans un état comateux qui aveuglait sur la valeur des moyens employés pour défendre les positions acquises. On avait abandonné les synoptiques pour défendre l'authenticité de Jean, les hypothèses s'étaient faites plus compliquées, plus artificielles, et l'on était incapable de s'élever à la claire logique des premisses posées. Aussi des premières attaques[1] dirigées contre le quatrième Évangile provoquèrent-elles une sorte de stupeur. Schleiermacher et d'autres mirent tout en œuvre pour sauver la situation ; ils affirmèrent à nouveau l'authenticité de Jean, la crédibilité de Luc, et abandonnèrent Marc et Matthieu comme des produits secondaires. « Impossible de rêver d'un stratagène plus malheureux », dit Hausrath[2], « car il suffisait de nier l'authenticité de Jean pour jeter à terre tout l'édifice si péniblement échafaudé ».

On avait beau multiplier des combinaisons, chercher des arrangements nouveaux, on demeurait dans l'incertitude et dans la nuit[3], parce qu'on voulait absolument bâtir un édifice certain sur un sol qu'on avait ébranlé de ses propres mains, et avec des matériaux dont on avait enlevé tout ce qui faisait leur force et leur valeur.

Il était nécessaire de dissiper cette illusion et de forcer les théologiens et les critiques à se poser cette question de méthode : Que sont nos Évangiles et leur accord est-il tel que nous puissions atteindre à la vérité historique. Ce fut là l'œuvre de Strauss et de son livre célèbre : « *La Vie de Jésus.* »

Ce qui distingue Strauss de ses contemporains ce n'est pas, comme on l'a dit quelquefois, qu'il ait opposé son

[1] VOGEL et surtout BRETSCHNEIDER, le premier en 1801, le deuxième en 1820 attaquèrent l'authenticité de Jean. En présence de l'effroi causé par sa critique, Bretschneider a, quelques années plus tard, rétracté ses premières affirmations.

[2] HAUSRATH. D. F. *Strauss und die Théologie seiner Zeit I.* Voir surtout les p. 91-135.

[3] Voir l'*Introduction* de DE WETTE, très caractéristique à cet égard, surtout la partie consacrée aux synoptiques.

incrédulité à la foi de l'Église; il a tout simplement été plus conséquent, plus logique que ses contemporains, et, faisant usage de la dialectique hégélienne qu'il pousse dans une direction que Hégel lui-même n'avait pas soupçonnée, il a fait voir avec une évidence brutale que dans l'état de la science et des recherches, et avec les procédés alors en usage, on ne pouvait rien ou presque rien savoir de Jésus ni des origines du christianisme. En opposition aux rationalistes, il a déterminé le vrai sens des récits par l'exégèse; aux supranaturalistes il a montré le désaccord de nos sources; avec Schleiermacher il a douté de la crédibilité des synoptiques et a opposé aux défenseurs de l'authenticité de Jean les preuves de son caractère légendaire. Heurtant ainsi les récits les uns contre les autres, rejetant le miracle comme impossible au nom de l'enchaînement universel, appliquant avec rigueur à tous les récits la théorie du mythe, que d'autres, avant lui, avaient déjà appliquée à divers récits de la vie de Jésus et de l'histoire des apôtres, Strauss a fait table rase des prétentions des théologiens et des critiques de son temps de conserver le passé et de défendre la vérité chrétienne, et montré que l'orthodoxie de l'école hégélienne n'était qu'une orthodoxie d'apparence. Il est dès lors facile de comprendre la stupeur que provoqua l'œuvre de Strauss. « Les illusions de la théologie biblique étaient d'un seul coup mises à nu par une critique précise, inoxérable, qui poursuivait l'adversaire dans tous ses retranchements et montrait le néant de toutes ses échappatoires. Le rationalisme, le supranaturalisme, les indécis de toutes nuances se voyaient troublés dans leur quiétude et forcés de poser avec rigueur, de trancher avec fermeté des questions dont ils avaient jusqu'alors éludé les difficultés avec tant d'adresse »[1].

[1] ZELLER. *Christian Baur et l'école de Tubingue*, traduit par Ch. Ritter, p. 94.

Mais si Strauss expliquait avec une maîtrise dialectique et littéraire sans égale comment il se faisait qu'il y eût dans nos Évangiles tant de textes non historiques, il ne disait pas comment ils s'étaient formés, ou du moins il ne le disait pas d'une manière satisfaisante. Il faisait bien voir que la communauté chrétienne primitive sous l'influence du besoin de glorifier son fondateur et de voir en lui la réalisation des prophéties de l'Ancien Testament, avait revêtu tous les faits de sa vie des couleurs merveilleuses dont l'imagination religieuse du peuple juif avait enveloppé la figure attendue du Messie ; mais il n'expliquait point le caractère particulier de chaque Évangile, la nature de beaucoup de récits que l'interprétation mythique ne faisait que rendre plus obscurs, ni surtout pourquoi toute cette riche floraison de poésie s'est concentrée autour de la personne de Jésus de Nazareth. Cela revient à dire que Strauss s'est livré à une critique de l'histoire évangélique sans avoir fait une critique sérieuse des sources et sur ce point il n'a pas dépassé le point de vue de ses adversaires. C'était une faute fort grave, mais qui eut l'avantage de fixer l'attention sur les sources et sur les faits. Elle ouvrit les yeux de ceux qui voulaient voir et prouva que pour arriver à sauver l'histoire évangélique des atteintes du scepticisme, il fallait renoncer aux méthodes surannées employées jusque-là, et demander à une méthode nouvelle la lumière nécessaire pour se diriger dans le domaine obscur des sources et des traditions et pour arriver à retrouver sous les déformations inévitables la réalité historique. C'est ainsi que le livre de Strauss fut un facteur de vie intense et de progrès au sein de l'Église. En détruisant les conceptions scientifiques du passé, il permit de se jeter dans des recherches nouvelles. Il marqua un tournant dans le mouvement théologique et donna aux travaux historiques de Baur une importance considérable.

L'ŒUVRE DE BAUR

Considérée d'un point de vue supérieur et abstraction faite des ouvrages sur les religions anciennes et sur le manichéisme, l'œuvre de Baur se divise en deux parties bien distinctes ; la première consacrée aux recherches critiques sur le Nouveau-Testament et sur les origines chrétiennes; la seconde, relative à l'Eglise et à ses transformations, au dogme et à ses développements.

Cependant, il est facile de comprendre que pour Baur, qui unissait l'amour du détail à un besoin de systématisation des plus remarquables, les deux éléments de son œuvre, quelque nettement déterminés qu'ils soient, ne sont point séparés. Ils se présentent comme les deux faces d'une seule et même activité. L'histoire du siècle apostolique n'est que le premier chapitre de l'histoire de l'Eglise, et l'exposition des idées de Jésus et de ses disciples immédiats constitue la première page de l'histoire du dogme. Un même principe supérieur commande toute l'œuvre. Dès lors, pour exposer d'une manière claire les idées de Baur, il faut commencer par dire comment il a conçu le christianisme des origines, après quoi on pourra passer à sa manière de considérer le procès de l'Eglise, ou du dogme.

Cela est naturel et se comprend sans qu'il soit nécessaire de bien longs développements.

Mais c'est lorsqu'on veut passer à l'exécution de ce programme que les difficultés se présentent. On ne peut, en effet, exposer la conception que Baur se faisait du siècle

apostolique sans s'occuper de la critique des sources et des documents canoniques, critique qui constitue toute une face de l'activité théologique de notre auteur. Dès lors, on en est réduit à présenter les deux activités ensemble ou à étudier la critique et l'histoire indépendamment l'une de l'autre, bien que dans la pensée de Baur elles ne se laissent point séparer. Quelle que soit l'alternative à laquelle on se résolve, il y aura toujours du flottement dans les idées ou des répétitions inévitables.

Puisqu'il fallait choisir entre ces trois exposés possibles, je me suis arrêté à celui qui consiste à parler en premier lieu de l'œuvre critique de Baur, pour passer ensuite à sa conception de l'histoire. C'est, je crois, la marche la plus rationnelle, en ce qu'elle permet de suivre pas à pas le développement de l'activité de Baur et de rejeter, après l'étude du détail, les questions de méthode et de principes.

Nous commencerons donc par examiner le travail critique accompli et l'influence exercée par notre auteur; puis nous chercherons à nous rendre compte de la manière dont il a conçu l'histoire de l'Eglise et du dogme chrétien, après quoi, nous discuterons sa méthode et sa conception philosophique de l'histoire.

CHAPITRE PREMIER

L'œuvre critique de Baur

Les travaux de Baur inaugurent dans l'histoire de la critique du N. T. une étape nouvelle. Ils ouvrent une période de recherches hardies, d'études insoupçonnées avant eux et dont le résultat a été une conception plus saine du temps, du milieu et des circonstances qui ont vu naître nos écrits canoniques, une connaissance plus approfondie et plus éclairée de l'œuvre de Jésus et des origines chrétiennes. Il a fallu le labeur infatigable de cet homme, son génie patient, sa vaste érudition, sa claire vision des problèmes, pour arracher la science chrétienne aux impasses dans lesquelles elle s'était fourvoyée et que Strauss venait de lui révéler avec violence.

Je ne veux pas dire que Baur ait été seul à accomplir cette œuvre de sauvetage ; il a eu bien des collaborateurs, soit parmi ses amis, soit parmi ses adversaires, mais il n'en reste pas moins que c'est à son nom que demeure attachée l'évolution de la critique au 19e siècle.

Baur n'a pas inventé la critique. Le tableau que nous avons esquissé plus haut nous montre au contraire que les essais de résoudre le problème de la formation des Evangiles canoniques et des autres écrits du N. T. ont été nombreux et divers, mais le succès n'avait point répondu à ces multiples efforts. L'absence de résultats positifs ne tenait pas seulement à la difficulté des ques-

tions à résoudre, des problèmes à élucider et qui devenaient plus compliqués au fur et à mesure que l'on s'avançait dans l'examen des textes ; cela tenait surtout aux défauts du procédé critique mis en œuvre ; on manquait d'une méthode sûre, d'une vue claire et nette de la nature de chaque Evangile, d'une conception d'ensemble qui permît de comprendre les difficultés dans leur ordre et dans leurs rapports réciproques[1]. On demeurait enfermé dans les Evangiles, ce qui ne menait pas bien loin, vu que ces écrits, sans nom d'auteur, sans indication de lieu ou de date, ne peuvent fournir aucune donnée précise sur leur origine si les détails qu'ils renferment ne sont point éclairés par une méthode et une conception d'ensemble établies sur une base solide.

On avait beau multiplier les hypothèses ; chacune à son tour attirait la faveur des critiques, puis forcée de se compliquer en face des problèmes à résoudre, plus nombreux chaque fois, elle était abandonnée. On essayait d'éclairer les énigmes par des tâtonnements successifs, procédé dogmatique et abstrait, plus propre à obscurcir les questions qu'à les élucider.

Au fond, ce qui retient les critiques balancés entre les faits et la tradition, c'est l'opinion que nos Evangiles renferment une histoire parfaitement authentique d'un bout à l'autre. Les divergences sont harmonisées ou dissimulées par des artifices trop habiles, ou passées sous silence. On voyait des conciliations partout et quand les faits s'opposaient aux efforts harmonistiques, on les écartait sans autre forme de procès. Il suffira du livre de Strauss pour dissiper tous ces nuages. Mais aussi quelle émotion, quelle épouvante n'a-t-il pas jetée dans les âmes ! On tenta de le réfuter, mais sans beaucoup de succès et cela se conçoit aisément.

[1] C. f. K. R. KŒSTLIN. *Synoptische Evangelien*, p. 1 et 2.

Pour pouvoir lui répondre victorieusement, il aurait fallu une méthode plus sûre, un point de vue plus solide que ceux sur lesquels on s'appuyait.

Et quelle est cette méthode seule capable de mener à bon port une œuvre délicate entre toutes ? Elle consistait à étudier nos Évangiles avec soin pour en reconnaître le caractère particulier, la nature et le but, à se rendre compte des circonstances qui les ont vus naître, du milieu historique d'où ils sont sortis en s'aidant pour cela de tous les renseignements fournis par la tradition et par les documents anciens soumis à une critique judicieuse, à mettre en lumière tous les rapports qu'ils supposent, toutes les idées qu'ils expriment, tous les principes qu'ils défendent, toutes les nuances qu'ils recèlent, toutes les contradictions qu'ils renferment, afin que la solution cherchée apparût avec une évidence aussi grande qu'on peut l'attendre en ces matières.

Ce fut là l'idéal poursuivi par Baur. Le premier, il plaça la critique des Évangiles sur un terrain solide, en ce qu'il chercha à obtenir une conception complète de la tendance doctrinale de chacun d'eux pour déterminer le rapport qui les unit, la cause de leur composition et le domaine du christianisme primitif où nous avons à chercher leur origine. Je n'affirme pas que Baur ait atteint cet idéal ; nous verrons au contraire qu'il s'est laissé détourner par plusieurs faits qui ont troublé sa vision et l'ont entraîné dans une impasse; il n'en reste pas moins que tous ses efforts ont tendu vers sa réalisation.

On a parfois affirmé que Baur avait été l'élève de Strauss et que c'est pour fournir une base scientifique aux affirmations de la *Vie de Jésus* qu'il avait entrepris ses études critiques sur les Évangiles. Cette affirmation est fausse à un double point de vue. Elle est fausse chronologiquement en ce que Baur avait dirigé son attention sur les problèmes que pose le christianisme primitif plusieurs

années avant la publication du fameux ouvrage de Strauss ; elle est fausse également, ainsi que nous le verrons plus loin, en ce que sa méthode est bien différente de celle de son illustre élève.

Le grand mérite de Baur est d'avoir rattaché l'histoire de la formation de la littérature évangélique primitive à l'histoire de l'église des deux premiers siècles, d'avoir montré que l'origine de nos livres canoniques du Nouveau Testament ne saurait se comprendre si l'on ignore quels furent la vie intime de l'Église, les conflits qui s'élevèrent dans son sein, les courants divers qui s'y heurtèrent, les péripéties, les circonstances spéciales dans lesquelles elle fut placée. Sa conception des origines du christianisme commande toute sa critique ; c'est ce qui en fait la grandeur, c'est aussi ce qui lui a donné parfois un caractère étriqué.

Baur est parti des lettres de Paul. L'étude de nos deux épitres aux Corinthiens lui révéla une certaine opposition rencontrée par l'apôtre au sein de la grande cité marchande de l'Achaïe. Retrouvant cette même opposition dans l'épitre aux Galates, il arriva à la conviction que le rapport de Paul aux autres apôtres était très différent de celui généralement admis et que, au lieu d'une harmonie parfaite entre tous les disciples, il y eut plutôt une opposition si forte que du côté judéo-chrétien, l'autorité de Paul fut mise en question [1].

D'autre part, son étude approfondie du gnosticisme et des courants religieux du second siècle lui avait permis de constater que dans certains cercles chrétiens de cette époque, l'apôtre des Gentils était violemment attaqué.

[1] *Christliche Kirche* V. p. 395.

Telles sont les observations de fait sur lesquelles Baur a élevé toute sa construction historique et critique. Esquissée à grands traits dans son étude de 1831 sur le « Parti de Christ à Corinthe », elle se précise en 1836 dans l'article sur l'épitre aux Romains, pour trouver son application à la critique du Nouveau Testament dans le *Paulus* (1845) et dans les *Kritische Untersuchungen* (1847). Baur l'a résumé avec quelques détails dans son ouvrage *Das Christentum der drei ersten Jahrhunderte* (1853, 2de 1860).

La prédication de Jésus était très simple [1]. Le sermon sur la montagne nous en montre le caractère purement moral et met en évidence son effort d'amener l'homme sous la domination de sa propre conscience religieuse et morale. Cependant Jésus n'a pas brisé avec le Mosaïsme, et n'a pas laissé de dogmatique achevée ; il n'a même pas parlé de sa personne. Il est vrai qu'elle a sa place dans le sermon sur la montagne, mais c'est le contenu doctrinal du sermon qui lui donne son importance. Et pourtant Jésus s'est donné comme le Messie, et par là il est entré en conflit avec les Pharisiens ; ce n'est qu'ainsi qu'il pouvait prétendre fonder une nouvelle religion universelle ; c'est par l'idée messianique que la personne de Jésus a acquis son importance universelle.

Le christianisme trouva ses premiers partisans dans la classe des pauvres, des opprimés, et prit immédiatement une direction pratique toute particulière. Ce fut un message heureux pour les petits, pour les pauvres. « Heureux les pauvres (en esprit), car le royaume des cieux est à eux. » Ils n'ont rien ou paraissent ne rien avoir et ils ont tout dans le monde à venir. C'est dans cette opposition de la

[1] *Christ. der 3 ersten Jahrh.* 1re édition p. 26 s.q.

pauvreté et de la richesse, du ciel et de la terre, du présent et de l'avenir que la conscience chrétienne a sa plus pure idéalité, en tant qu'unité idéale de toutes les oppositions qui se pressent devant la conscience temporelle. Ainsi la pauvreté n'est pas seulement le symbole de la conscience chrétienne primitive, mais aussi la gloire de la vie chrétienne. Le pauvre selon le monde accepte son sort d'autant plus librement qu'il s'attache aux richesses du monde à venir.

Tout ce que la conscience dogmatique peut embrasser est déjà compris là dedans. Tout converge vers le devoir moral absolu, vers la disposition intérieure. Cet effort de tout ramener à la disposition intérieure, d'opposer l'esprit à la lettre constitue en fait un principe nouveau ; c'est le vrai principe du christianisme.

Jésus n'a pas tiré les conséquences de sa doctrine ; non qu'il n'ait pas été conscient de son esprit et de ses tendances, mais il a laissé ce travail au développement ultérieur de ses pensées et de son enseignement. En effet, ce n'est qu'après sa mort que ses disciples s'aperçurent qu'il avait fondé quelque chose de nouveau. Cependant, tout en demeurant attachés à son souvenir, à ses paroles, en affirmant qu'il était ressucité des morts, ils conservèrent leur attachement à la loi mosaïque et aux prescriptions juives.

Baur ne s'attarde pas à décrire la mentalité des premiers témoins. S'appuyant sur les rares indications qui nous ont été conservées, il nous les dépeint comme des hommes sérieux, gardant au cœur l'amour du passé, de la loi, de la circoncision, de leur peuple, et de ses prérogatives, et qui, tout en espérant le retour de Jésus et la fin de l'économie présente, continuaient à monter au temple pour y prier. Si le salut messianique est pour tous les peuples, ceux-ci ne pouvaient, selon eux, le recevoir que par le judaïsme, et en se conformant aux prescriptions de la loi.

C'est Etienne qui le premier a l'intuition et exprime la pensée que le christianisme était destiné à devenir une

religion universelle en se dépouillant de son enveloppe juive. Mais c'est avec l'apôtre Paul que le christianisme brise le judaïsme, s'oppose à lui et manifeste sa grandeur particulière.

« C'est un fait historique indéniable que ce n'est que par l'apôtre Paul que le christianisme a acquis son importance historique universelle ».[1]

Sur la base de son expérience personnelle, il attaque le judaïsme dans sa notion de la loi, et à la justification par les œuvres en honneur dans le monde juif, il oppose la justification par la foi. La loi qui était tout lui apparut comme quelque chose de provisoire, propre à développer le péché et par suite à pousser l'homme à chercher ailleurs qu'en elle son salut.

Exposons cela avec quelques détails.

Le ressort initial de toute l'activité de l'apôtre se trouve dans le fait de sa conversion[2]. A la voix de Jésus retentissant sur le chemin de Damas, il changea de camp, et de vie. La puissance qui l'a subjugué se présente à lui comme la puissance de la vie spirituelle se déployant à travers les oppositions les plus diverses et les supprimant. Aussi dès le jour où Dieu révéla son fils en lui, le persécuteur violent des chrétiens disparaît pour faire place au disciple ardent de Jésus. C'est que Jésus n'est plus pour lui le Messie juif; par sa mort et sa résurrection il s'est élevé au-dessus des conditions nationales de son existence terrestre, il est entré dans une sphère plus libre, plus large, plus spirituelle dans laquelle l'importance du judaïsme se trouve considérablement diminuée. Dans l'attitude nouvelle qu'il prend à l'égard de Jésus, Paul est conscient d'avoir pénétré dans un domaine supérieur à tout ce qu'il y a de limité dans la religion juive, dans la sphère de la religion absolue dont Jésus est à ses yeux la manifestation parfaite.

[1] *Paulus*, p. 3.
[2] O. c. p. 512, sq.

Cette certitude ne repose sur rien d'extérieur, mais sur une action immédiate de l'esprit. L'apôtre est certain d'avoir l'esprit en lui. Dans l'union de sa conscience subjective avec l'esprit divin, il se sent un avec Dieu ; l'esprit de Dieu est devenu le principe de sa conscience personnelle. Dès lors, il se sent libre absolument, affranchi de toutes les barrières, de tous les jougs ; il n'y a plus, pour sa conscience de limites ni d'enveloppes, plus rien de fini, de passager ; tout ce qui n'est pas elle trouve en elle sa fin.

Mais cet état n'est pas naturel ; il est amené par la justification. Ce terme désigne le rapport adéquat à la nature des choses dans lequel la religion cherche à placer l'homme à l'égard de Dieu. Ce rapport, nécessaire pour assurer la félicité de l'homme, ne peut se réaliser que par la foi, car l'apôtre prétend que les œuvres sont impuissantes à l'établir. Si l'homme était spirituel, la chose serait possible; mais comme il est esprit et chair et que celle-ci, poussée par le péché dont elle est le siège, prend une direction contraire à celle de l'esprit, la loi donnée à l'homme pour le conduire au bien se trouve sans force en face de ce conflit. Dès que la loi s'approche de l'homme, elle provoque un dualisme entre la chair et l'esprit. Ainsi la loi toute spirituelle et bonne qu'elle soit a pour effet d'éveiller et de développer le péché et d'amener la mort. Par elle le péché devient une réalité pour la conscience ; elle en augmente la connaissance et affaiblit la volonté. Donc pas de justification par les œuvres de la loi. Celui qu'elle pourrait justifier serait celui qui accomplirait tout ce qu'elle prescrit. Mais comme personne ne peut le faire, tous sont maudits.

Cependant l'homme n'est pas uniquement chair ; il y a en lui un principe analogue au πνεῦμα divin, lequel lui est donné par grâce et assure sa victoire sur le péché. C'est dans la possession de ce πνεῦμα que l'homme arrive à réaliser la volonté de Dieu, autrement dit à devenir juste.

Mais comment l'homme parvient-il à cette possession ? Par la foi. Ce mot revêt chez Paul des sens divers. C'est d'abord une acceptation théorique du contenu de la prédication chrétienne, le consentement au message de la vie et surtout de la mort de Jésus. Mais ce consentement théorique devient confiance en ce qu'il correspond à l'intérêt le plus profond de l'homme, certitude intérieure en ce que le contenu de la conscience subjective se transforme en une réalité objective immédiate. En elle-même la foi ne justifie pas, elle n'amène à cet état bienheureux que par son objet qui est la mort du Christ, car il y a dans ce fait une puissance capable de réaliser ce que la loi n'a pu faire. Christ a pris sur lui la malédiction de la loi dont l'homme était frappé, si bien qu'il est affranchi de la loi et de ses exigences. Cette délivrance est réelle dès que l'homme est devenu conscient du rapport nouveau qui l'unit à Christ et l'accepte. C'est là la foi, union de l'homme à Christ, confiance de l'homme en l'œuvre de Christ. Il faut aller plus loin. La mort de Christ n'a pas par elle-même le pouvoir de justifier et d'affranchir l'homme ? Paul voit dans la rédemption opérée par la mort de Christ un acte de la libre grâce de Dieu qui révèle sa justice par la mort de Jésus. Dieu a voulu punir le péché en frappant l'innocent à la place des coupables. Christ s'est substitué aux hommes, il est mort pour tous, et tous sont morts *idéellement* en lui. Il suit de là que l'objet véritable de la foi chrétienne est la grâce divine, émanation de l'amour éternel de Dieu. Par la foi, l'homme saisit cette grâce qui n'impute point le péché et réconcilie l'homme avec lui. Or, où il y a grâce, il n'y a plus de loi, plus de place pour le péché. La chair, crucifiée avec Christ, a perdu son empire sur l'homme qui du même coup se trouve libre à l'égard de la loi.

On comprend dès lors que la justice ne puisse s'obtenir par les œuvres; ce serait la négation de la grâce. La foi

est imputée à justice à quiconque croit à celui qui a ressuscité Christ d'entre les morts. Il lui est communiqué un principe immanant, le πνεῦμα, qui le place dans un rapport adéquat à l'égard de Dieu. Il a pour conducteur le νόμος πνευματικός, et non plus le νόμος ἁμαρτίας qui le guidait jusque là. La justification est réelle, l'esprit de Dieu devient le fond même de la conscience du chrétien qui voit ce don augmenter tous les jours. Affranchi du péché, il est lié pour la justice. Il est arraché à la sphère des choses terrestres et conduit dans une autre sphère où se rencontrent et s'unissent tous ceux qui ont passé par la même voie et par les mêmes expériences.

C'est sur ces principes qu'est basée, d'après Baur, ce que l'on a appelé la philosophie paulinienne de l'histoire.

L'opposition qui se manifeste dans l'individu entre la loi et la grâce se fait voir également dans l'histoire entre le judaïsme et le christianisme. A mesure que l'apôtre prit conscience des richesses de l'Evangile, il se sentit appelé à marquer plus nettement la différence entre le christianisme et les formes religieuses qui l'ont précédé. Dans les religions antérieures au christianisme, il n'y a pas de véritable justification; c'est le règne du péché et de la mort. L'histoire du monde se divise ainsi pour l'apôtre en deux grandes périodes dont l'une commence avec Adam et l'autre avec Christ. La première est celle de la loi, du péché et de la mort, la seconde celle de la grâce, du pardon et de la vie. Adam symbolise la puissance du mal, Christ incarne la vie en Dieu et la justification.

Le judaïsme appartient à la première période. Judaïsme et loi sont identiques pour l'apôtre. Cependant tout n'est pas absolument négatif dans le judaïsme. La loi donnée pour conduire l'homme au bien a développé en lui le sentiment du péché et le besoin de rédemption. Le judaïsme est dès lors un stade intermédiaire entre le paganisme et le christianisme. C'est que dans le judaïsme il n'y a pas

que la loi; il y a la promesse antérieure à la loi, et dont les croyants sont les héritiers directs. En accomplissant la promesse, Christ a du même coup mis fin au règne de la loi qui, donnée à cause des transgressions, ne devait durer que jusqu'à la venue du Christ. Christ venu, la promesse réalisée, la loi n'a plus de rôle à jouer. Celui qui connaît l'Evangile ne peut retourner aux rudiments du monde tels qu'ils se rencontrent dans le paganisme et le judaïsme.

Avec une telle conception du christianisme, Paul ne devait pas tarder d'entrer en conflit avec les disciples de Jésus et la communauté de Jérusalem, représentants authentiques du judéo-christianisme. Ce fut la question pratique de la circoncision qui alluma l'incendie [1].

Apprenant les succès remportés par Paul au cours de ses voyages missionnaires en Asie-Mineure et en Grèce, et se rendant fort bien compte que toutes ces victoires étaient obtenues au moyen de principes qu'ils ne partageaient point, ils envoyèrent des émissaires à Antioche pour s'enquérir de ce qui se passait. Paul vint alors à Jérusalem où l'on chercha à s'entendre; Pierre et Jean tendirent à Paul la main d'association, mais cet accord ne dura pas. Les ennemis de l'apôtre résolurent de réagir énergiquement. Ils envoyèrent des missionnaires dans les diverses contrées où Paul avait fondé des églises, pour les détourner de l'Evangile qui leur avait été annoncé. Tels sont les évènements que supposent sous des formes diverses et avec des variantes amenées par le développement de la lutte, les quatre lettres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains, les seules dont Baur admette l'authenticité.

La première en date est l'épitre aux Galates [2].

Après avoir affirmé dans les chapitres 1 et 2 qu'il est devenu apôtre indépendamment des disciples immédiats

[1] *Christliche Kirche* I, p. 49.

[2] *Paulus* 1re édit., p. 256 sq. *Chr. Kirche* I, p. 49 sq.

de Jésus, après avoir raconté ce qui s'était passé entre eux et lui tant à Jérusalem qu'à Antioche, Paul cherche, dans les chapitres 3 et 4 à montrer à ses lecteurs que le principe de la justification propre à donner le salut se trouve dans la foi non dans les œuvres de la loi et que ce principe se rencontre déjà dans l'Ancien Testament, dans la foi d'Abraham. La loi et ses prescriptions ne sont qu'un accident, qu'un intermédiaire entre la promesse et son accomplissement; par conséquent la circoncision ne sert de rien pour ceux qui sont en Jésus-Christ. Baur n'entre pas dans le détail critique de notre document, c'est dire qu'il en admet la parfaite authenticité.

Elle a vu le jour avant celles aux Corinthiens et celles aux Romains, ce que montre l'étude de son contenu particulier [1].

Dans les deux épitres aux Corinthiens, les adversaires ont changé de tactique [2]. Après avoir attaqué l'enseignement de Paul, ils en viennent à mettre en doute sa dlgnité d'apôtre, ce qui l'amène à défendre son ministère.

Le parti de Pierre et celui de Christ ne forment qu'un seul et même parti, ce sont des judéo-chrétiens, des perturbateurs de l'œuvre de Paul, et celui-ci se voit dans l'obligation de montrer à ses fils en la foi que, pour être un disciple du Christ, il ne suffit pas de l'avoir vu des yeux du corps ni de le tenir enfermé dans les cadres du messianisme juif; il faut l'avoir contemplé du regard de la foi et avoir compris qu'en lui s'est manifestée au monde une puissance de vie bien supérieure à tout ce que le judaïsme est capable de donner. Baur ne croit pas à une lettre perdue qui aurait vu le jour entre les deux épitres que nous possédons; en réalité 2 Cor. $^{2}/_{3}$ se rapporte à 1 Cor. $^{5}/_{45}$

[1] *Paulus*, p. 257-289.

[2] *Tub. Zeitschrift*, p. Theol. 1831. Article intitulé *Christus Partei Paulus*, p. 259 sq.; *Ch. Kirche* I, p. 55. sq.

où il est question d'un miracle que Paul aurait voulu accomplir mais qu'il ne put pas faire [1].

L'épitre aux Romains fait suite à celles aux Corinthiens. C'est, sous une forme plus calme et dans un style plus ample, le déploiement des principes contenus dans l'épitre aux Galates [2].

On a fait trop longtemps de cette épitre aux Romains un traité de dogmatique chrétienne; on a oublié de se demander pourquoi elle était adressée à une église que Paul n'avait point fondée, et dont les circonstances seules expliquent l'origine, la forme et le contenu de notre lettre.

Paul éprouve le besoin de se réconcilier avec le judaïsme, de justifier son atttitude aux yeux de ses compatriotes, de leur faire comprendre l'avenir, et de les amener ainsi à une conception plus saine des rapports du judaïsme et du christianisme. Mais pour réaliser son projet, l'apôtre devait trouver un milieu avec lequel il ne fût pas encore entré en contact, et disposé à l'entendre. L'Eglise de Rome se prêtait admirablement à ce but. Composée en grande majorité de judéo-chrétiens, elle pouvait jouer le rôle de médiatrice entre l'apôtre et ses détracteurs. Cela explique le ton conciliant que prend l'apôtre, les adoucissements qu'il apporte à son style, si puissant, si violent même dans l'épître aux Galates. Après avoir montré, dans les chapitres 1 à 8, qui servent d'introduction au corps principal de la lettre, que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi, que le judaïsme n'est, dans le développement de la conscience religieuse, qu'un moment passager qui appelle un degré supérieur, il aborde, dans les chapitres 9 à 11, la question capitale pour les Juifs de son temps : Pourquoi une si grande partie du peuple juif, peuple élu et objet des promesses divines, se détourne-t-il du salut

[1] *Paulus*, p. 332.

[2] *Paulus*, 332 sq.; *Chr. Kirche*, 59 sq.; *Tub. Zeitschrift* 1836.

offert en Christ, tandis que les païens accourent en si grand nombre au banquet d'amour délaissé par le peuple de Dieu. A cela l'apôtre répond qne la descendance selon la chair ne sert de rien, que Dieu peut appeler à la vie qui il veut, aussi bien les païens que les Juifs, que ceux-ci ont volontairement fermé les oreilles à la prédication de l'Evangile et aux appels qui leur étaient adressés, que, malgré cela, les promesses de Dieu ne sont pas demeurées inaccomplies et que le peuple de Dieu n'est pas rejeté pour toujours. Suivent dans les chapitres 12 à 14 des recommandations pratiques à l'adresse de la majorité judéo-chrétienne de l'Eglise de Rome dans ses relations avec les pagano-chrétiens moins nombreux et plus arriérés. Les chapitres 15 et 16 sont inauthentiques. Le chapitre 15 place les rapports des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens dans une autre lumière que le reste de l'épître. Les treize premiers versets de ce chapitre renferment ce qui a déjà été dit et de meilleure façon au chapitre 12, versets 1 et 39. C'est un rédacteur postérieur qui a écrit cela. Quant au chapitre 16, il ne peut être qu'inauthentique. Cette longue suite de personnes que mentionne l'apôtre est bien faite pour étonner et pour soulever des doutes sérieux[1].

L'attitude conciliante de l'apôtre fut loin de calmer ses adversaires qui cherchèrent par tous les moyens à ruiner son œuvre. C'est ainsi que le conflit limité tout d'abord à Paul et à la communauté de Jérusalem s'étendit à toutes les Eglises. Avec la haine aveugle que provoquent les passions religieuses, les judéo-chrétiens s'efforcèrent de ruiner Paul et ses partisans dans l'esprit des fidèles en les représentant sous les traits les plus noirs. C'est ce que nous montre l'Apocalypse. Dans ce livre étrange, écrit entre 65 et 70, où l'apôtre Jean a mis ses colères et ses

[1] *Paulus*, I, 414.

espoirs, les pauliniens sont qualifiés du nom de Nicolaïtes, de partisans de Jézabel. Paul lui-même est traité de faux-apôtre, et exclu de la liste des fondateurs et des soutiens de la nouvelle Jérusalem. (Apoc. 21/14.) [1]

Ainsi la lutte entre Paul et les disciples immédiats de Jésus explique l'origine des écrits que nous venons de mentionner. Elle a créé les circonstances, le milieu historique favorable à leur apparition. Mais peu à peu les passions se calmèrent; les apôtres disparus de la scène, leurs successeurs cherchèrent des points de contact et des occasions de rapprochement. Le besoin de paix se faisait sentir et l'on éprouvait la nécessité de s'unir en face des ennemis qui surgissaient de toutes parts et jusque dans le sein des Eglises. Les principaux obstacles sont écartés les uns après les autres, et l'on voit approcher le moment où les deux courants chrétiens, confondus en une suprême étreinte, ne formeront plus qu'un seul troupeau sous la conduite de Pierre et de Paul réconciliés. Dans la lutte contre les gnostiques et les montanistes, une organisation nouvelle vit le jour, qui peu à peu étendit sur les communautés les mailles d'un gigantesque filet. Les partis extrêmes, trop pauliniens ou trop pétriniens, sont, tel l'homme qui n'avait pas un habit de noce, exclus de l'Eglise. C'est ainsi que se forma, sur la base d'une théologie fortement teintée de judéo-christianisme, ce que Ritschl a appelé l'Eglise catholique ancienne.

Cette esquisse de la conception que Baur se faisait du développement du christianisme des deux premiers siècles[2] permet de comprendre la date et la place qu'il a assignées aux écrits chrétiens de cette époque, et en particulier à ceux du N. T. Ces écrits marquent les diverses étapes du développement du christianisme primitif, et se présentent comme les témoins des luttes, des

[1] *Ch. Kirche.* I, p. 74 sq.
[2] Nous aurons à compléter cette esquisse au chap. V.

controverses et des tentatives de conciliation dont l'Eglise a été le théâtre jusqu'à la paix définitive. Les uns, issus du judéo-christianisme, réflètent les opinions de ce parti, et permettent de suivre les transformations qui se sont opérées dans son sein. Les autres portent plus ou moins nettement la marque de l'influence paulinienne et peuvent servir de base à une étude des idées défendues par les amis du grand apôtre. La tendance conciliatrice est surtout sensible dans certains écrits du second siècle; les angles vifs des idées sont émoussés, les causes de divisions écartées; on sent que le besoin de paix prime tous les autres intérêts.

Cette manière de comprendre l'origine des écrits du N. T. enrichit considérablement notre connaissance des origines chrétiennes. « On se plaint souvent de la pauvreté des renseignements qui nous sont parvenus sur l'époque post-apostolique, mais cette pauvreté provient, pour une bonne part, de ce que, par amour de la tradition, on ne sait pas reconnaître la vraie nature des sources qui nous ont été conservées, et qu'au lieu d'en tirer des faits réels, on préfère se lancer à pleines voiles sur la mer des hypothèses. »[1]

Cherchons maintenant à suivre Baur dans son étude des documents chrétiens primitifs. Pour le moment, je laisserai de côté les Evangiles qui feront l'objet d'une étude particulière et je me bornerai aux autres écrits du N. T.

Ainsi que nous l'avons vu, les quatre lettres aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains, « qui portent nettement le cachet de l'originalité paulinienne »,[2] fournissent les clartés nécessaires pour se diriger dans ce dédale du siècle apostolique; elles permettent également de juger

[1] *Pastoralbriefe*, p. 144.
[2] *Paulus*, 1re édit., p. 248.

la valeur, de reconnaître la nature et de fixer la date des autres écrits du N. T.

A ce point de vue, les deux épitres aux *Ephésiens* et aux *Colossiens*, si étroitement unies, ne peuvent être sorties de la plume de l'apôtre[1]. De Wette avait déjà formulé des doutes à l'égard de celle aux Ephésiens, mais on lui avait répondu que rien ne permettait de croire à une œuvre postérieure, qu'il n'était pas impossible que Paul eût écrit les deux lettres en même temps, ce qui expliquerait la répétition des mêmes idées. A cela Bauer répond que Paul n'était pas si pauvre pour se répéter à ce point, et que les nombreux rapports des deux écrits montrent qu'il y a dépendance, copie intentionnelle. En réalité, nos deux lettres sont des manifestations de même nature sorties d'un même milieu influencé par le paulinisme et fortement teinté d'idées gnostiques et même montanistes. Elles ont pour but de montrer la haute dignité de Christ ; de là l'importance accordée à la christologie. Elles ont vu le jour à un moment où les deux partis vivaient encore dans une certaine opposition ; cependant la tendance irénique s'y manifeste, ainsi que l'idée de l'unité des croyants. Elles nous font pénétrer dans le procès de la formation de l'Eglise[2]. Il y a là un point de vue étranger à Paul. On le voit à la manière dont elles parlent de la mort de Christ, et dont elles marquent le rapport de la foi et des œuvres, des Juifs et des païens. Nos lettres sont certainement pauliniennes, mais d'un paulinisme postérieur qui ignore la doctrine de la foi, telle que le grand apôtre l'a exposée dans ses lettres authentiques[3].

L'épitre aux *Philippiens* se meut dans le même cercle d'idées. Elle aussi trahit une influence gnostique (2/5)

[1] *Paulus*, I, p. 418 sq.
[2] O. c. p. 449.
[3] O. c. p. 453.

mais la subjectivité de l'auteur y est plus accentuée. Cela a fait croire à son origine paulinienne, mais on a oublié la pauvreté des pensées et la sécheresse des développements. Les traits personnels ne sont pas naturels, et sont empruntés aux lettres authentiques, surtout à la seconde aux Corinthiens. La mention de Clément qui vivait sous Domitien et qui, d'après les Clémentines, était un compagnon de Pierre, montre la tendance conciliatrice de notre écrit. Il ne peut donc être que d'une époque postérieure comme l'indique déjà les ἐπισκόποι.

Le billet à *Philémon* uni aux trois lettres précédentes éveille des doutes ; au reste, il n'est pas autre chose que l'expression de l'idée chrétienne qu'il y a un revoir pour ceux que Christ unit.

Les deux épitres aux *Thessaloniciens* doivent aussi être rejetées au rang des écrits inauthentiques. On a déjà attaqué la seconde, mais la première ne vaut pas mieux. Comment admettre que Paul parle aux Thessaloniciens de ce qui vient de se passer, et que tout le monde sait? On ne rencontre pas d'idées centrales, mais une série d'exhortations et de conseils. Le thème principal développé par l'auteur n'ajoute rien à ce qui nous est raconté par les Actes au sujet de la conversion des Thessaloniciens. Peut-être les Actes en sont-ils la source? I Thessal. 2/14-16 n'est pas de Paul et les autres éléments historiques ne sortent pas du cadre des choses racontées par les Actes. D'autre part, il y a des passages imités des épitres aux Corinthiens. Elle s'attache en particulier à développer et à défendre l'idée de la parousie telle que l'apôtre l'a exposée au chapitre 15e de la Ire aux Corinthiens.

La seconde lettre, probablement antérieure à l'autre, date d'un temps où les péchés avaient tellement augmenté qu'on pouvait croire à la venue prochaine du jugement. Nous sommes ainsi transportés à un moment où se posait

la question du retour du Christ, donc assez longtemps après la mort de Paul.

Quant aux *Pastorales*, tout prouve qu'elles sont d'une origine postérieure. L'impossibilité de les placer dans le cadre connu de la vie de l'apôtre, la lutte contre les hérétiques qui ne peuvent être que les Marcionites, le développement considérable pris par la constitution ecclésiastique issue de la nécessité de se défendre contre les attaques des gnostiques, les particularités de la langue, étrangères aux lettres authentiques de Paul, tout nous fait voir que nous avons à faire ici à des produits littéraires du second siècle.

Ainsi les petites épîtres pauliniennes se distinguent par la pauvreté du contenu, l'absence de couleur, l'uniformité des contours, la répétition des idées, la dépendance de la pensée. Elles ont un but purement pratique. Elles ont été écrites pour montrer l'application à la vie réelle d'une doctrine chrétienne existante. Tout autres les lettres authentiques de Paul. Elles développent une pensée fondamentale selon un plan qui commande le fond et règle la forme, et qui donne l'impression d'un mouvement dialectique parfaitement conscient de soi.

La valeur de ces petites lettres est de nous permettre de jeter un coup d'œil sur l'état des esprits à un moment des plus importants pour le développement du christianisme. Si elles ne sont pas de Paul, elles appartiennent du moins à son parti.

Il n'en est pas de même de l'épitre aux *Hébreux*, longtemps attribuée à Paul et dont la critique a fini par reconnaître l'inauthenticité. Quoiqu'elle représente le christianisme paulinien et se donne comme un écrit qui aurait vu le jour dans l'entourage de l'apôtre, elle n'en est pas moins un produit du judéo-christianisme assagi et pénétré d'idées pauliniennes. On le voit bien à la manière dont elle parle des rapports de l'A. T. et du christianisme. Son

point de vue est très différent de celui de Paul. Tandis que ce dernier considère le judaïsme comme une loi, l'auteur de notre épitre le considère comme un sacerdoce, notion inconnue à Paul. Le judaïsme doit céder la place à une conception supérieure, en ce que le sacerdoce Juif, image de ce qui devait venir, a été effacé par le sacerdoce de Christ. La mort de Christ n'est pas comme chez Paul le sacrifice destiné à la réconciliation de tous les hommes, mais la marque suprême du parfait sacerdoce promis déjà par l'A. T. qui avait annoncé un grand prêtre selon l'ordre de Melchisédek. Le judaïsme et le christianisme se présentent ainsi dans le rapport de l'image à la réalité ; tout ce qui se rencontre dans le judaïsme a une valeur typologique à l'égard des choses du christianisme.

Cette manière de voir n'est pas absolument étrangère à l'apôtre Paul (Galates 4/22 sq.), mais elle est bien plus accentuée dans notre lettre. Cependant, pour l'auteur, le christianisme n'efface pas le judaïsme ; il le laisse subsister jusqu'à l'ἅιων μέλλων où l'œuvre de Christ apparaîtra dans toute sa beauté.

Notre épitre est donc un écrit doctrinal dans lequel le principe paulinien est mis en lumière à côté de l'A. T. qui conserve toute son importance. Elle est le produit d'une tentative de conciliation propre à attirer ceux qui tenaient aux formes juives. Elle a vu le jour à la même époque que les épitres aux Ephésiens et aux Colossiens.

L'épître de *Jaques* et *I Pierre* sont nées peu avant les Pastorales. L'auteur de la première est un judéo-chrétien qui combat la doctrine paulinienne de la justification parce qu'elle était capable de produire des abus et qu'elle en produisait réellement. Cependant il se rapproche de Paul par une conception de la loi plus spiritualiste que celle des hommes de son parti. Il la conçoit comme une loi d'amour et de liberté. Et pourtant Christ n'est guère autre chose qu'un prophète de la vérité au sens des Clé-

mentines, dont la parole ne devient un germe vivant en l'homme que parce que celui-ci possède une conscience de la vérité correspondante à la révélation extérieure.

I Pierre a vu le jour dans un cercle judéo-chrétien fortement influencé par le paulinisme. Pierre s'y montre d'accord avec la manière de voir de Paul. La mention, à la fin de l'épitre, de Silas et de Marc indique un esprit conciliateur et une époque postérieure.

II Pierre est un des derniers écrits du Canon et provient d'un temps où les lettres de Paul avaient déjà acquis une valeur canonique (3/16).

L'épître de *Jude* trahit son caractère judéo-chrétien en ce que l'auteur s'appelle lui-même frère de Jacques. — Baur ne s'est pas occupé avec beaucoup de soin de ces deux écrits, de peu d'importance à son point de vue.

Il nous reste maintenant à parler des épitres johanniques et des Actes de Apôtres.

Les *épitres johanniques*, au nombre de trois, font l'objet d'une étude intéressante dans les *Théol. Jahrbücher* de Tubingue en 1848. Baur ne s'attarde pas à démontrer que l'apôtre Jean n'en peut pas être l'auteur ; le fait qu'il a écrit l'Apocalypse lui suffit pour rejeter nos trois documents à la fin du second siècle, au temps où le quatrième Evangile commençait à se frayer un chemin à travers les Eglises.

Mais l'auteur de cet Evangile ne peut être rendu responsable de leur apparition.

Il est vrai que la première de ces lettres se meut dans le même cercle d'idées que le 4e Evangile, qu'on y rencontre les mêmes pensées, les mêmes expressions, les mêmes images, la même conception des choses, et cependant nous n'avons à faire qu'à une imitation assez plate d'une œuvre inimitable. Tout y est plus ou moins matérialisé, enveloppé dans des formes qui concrétisent les conceptions spirituelles de l'Evangile. Ainsi le Paraclet

se présente ici comme un médiateur personnel auprès du Père; l'intimité douce, le sentiment délicat qui se rencontre dans l'Evangile se transforme ici en une sentimentalité enfantine; le style est monotone comme il ne l'est jamais dans l'Evangile. Il y a, à côté de cet effort d'imitation, une tendance polémique accentuée. Dans l'Antéchrist qui nie que Jésus soit le Christ, l'auteur combat le docétisme gnostique (I J. 2/22), mais avec une logique qui laisse à désirer. Il se rapproche du montanisme par sa conception du monde et de la vie, par sa notion du péché, par sa manière de se représenter la vraie justice de la vie.

Les deux autres lettres ont subi les mêmes influences montanistes. Elles s'expliquent par les mêmes circonstances historiques, et représentent un moment de grande activité au sein du parti d'où elles sont sorties. Elles ont été adressées aux chrétiens montanistes de l'Eglise de Rome; c'est pourquoi elles se distinguent par un contenu d'un caractère très général, par une tendance catholicisante, et qu'elles cherchent, sans esprit de parti, à attirer les autres membres de l'Eglise par une doctrine antidocète très simple.

Le *Livre des Actes*[1] a pendant longtemps fourni aux théologiens la preuve que le premier siècle aurait été une époque d'union, d'entente et d'harmonie. Sur la base des principes que nous connaissons, Baur ne peut accepter cette manière de voir. Mais alors, quelle est pour lui la valeur de ce livre ?

En s'appuyant sur les épitres authentiques de Paul, il le considère comme un écrit de tendance dont le but est de glorifier les apôtres et de jeter le ridicule sur leurs ennemis, de réconcilier Pierre et Paul, de montrer que leur destinée fut identique et les événements de leur vie

[1] Voir toute la 1re partie du *Paulus*.

semblables, qu'ils partagèrent les mêmes idées, tinrent les mêmes discours, et que rien ne put ternir leur union.

La conversion de Paul est racontée trois fois pour bien montrer que sa dignité d'apôtre lui avait été donnée par Jésus ; Pierre est aussi poussé par une vision à s'occuper de Corneille et des païens réunis dans sa maison. Si donc Paul fait entrer des païens dans l'Eglise, il ne fait qu'imiter l'exemple de Pierre.

Paul ne se montre pas hostile aux Juifs, et la preuve c'est qu'il recherche, sitôt après sa conversion, les conseils d'Ananias, homme estimé dans les cercles judéo-chrétiens. Si Pierre est apôtre des Juifs, Paul commence toujours son œuvre en prêchant dans les synagogues, et ne se tourne vers les païens que lorsque ceux-là l'ont rejeté. Pierre et Paul ont la même conception religieuse, font les mêmes miracles, ont le même respect pour les coutumes juives. Pierre parle comme Paul 15/7, 39 et Paul comme Pierre (13/ 16, 39). Pierre lutte contre Simon, Paul contre Elymas.

De tous ces faits, de toutes ces données, Baur conclut que le livre des Actes est, au point de vue historique, un écrit de tendance, issu, au milieu du IIe siècle, du besoin de réconcilier les deux apôtres et leurs partis, en écartant tout ce qui avait été motif de désaccord et de disharmonie. Luc ne peut en être l'auteur, et cependant, il y a des détails probablement empruntés aux mémoires des voyages de Paul laissés par Luc.

L'étude approfondie que Baur avait faite des épitres pauliniennes devait, par une pente naturelle, le conduire à examiner d'un peu près la question de l'origine de nos Evangiles canoniques. Au reste les circonstances extérieures l'y invitaient avec force. Ce problème avait été placé au premier rang des préoccupations des théologiens par la magistrale *Introduction* d'Eichhorn, il y avait plus

d'un quart de siècle, et Strauss venait de le poser tout à nouveau. Cependant Baur l'aborde sans hâte, avec sa circonspection ordinaire. Pendant que la bataille se déroule autour du terrible livre de Strauss, que les pamphlets ou les articles de revue surgissent, tous les jours plus nombreux, rendant la situation plus obscure encore, il poursuit son étude méthodique et patiente des lettres de Paul, attendant l'heure où il pourra se prononcer en connaissance de cause. C'est en 1844 seulement que paraît dans les *Theologische Jahrbücher* le premier fruit de ses recherches sur le quatrième Evangile. Dans les années qui suivent, il fait part au public du résultat de ses travaux sur Luc, Marc et Matthieu. Ces études réunies ont paru en 1847 sous le titre de *Kritische Untersuchungen über die Kanonischen Evangelien*, ouvrage auquel Baur a ajouté, en 1851, un appendice sur l'Evangile de Marc.

La même conception générale que nous avons esquissée plus haut, sert à Baur de fil d'Ariane à travers le dédale des problèmes que pose l'origine des Evangiles et des nombreuses solutions présentées par ses devanciers. Mais au lieu de suivre une marche chronologique comme dans l'étude des épîtres, il procède d'une manière régressive et commence par le 4e Evangile. Cela lui permet de marquer nettement le caractère de cet Evangile en opposition aux trois autres, et de poser dès l'abord l'alternative déjà posée par Strauss en 1834[1] : ou Jean ou les synoptiques, et de se décider pour ces derniers. Cette alternative n'est pas quelque chose de superficiel ; elle s'impose à quiconque examine d'un peu près nos Evangiles et ne se laisse pas aveugler par la tradition ou par le parti-pris dogmatique. Aussi longtemps qu'on n'a pas compris la différence qui sépare Jean des autres Evangiles, on ne peut avoir aucune idée du rapport de ces documents entre eux,

[1] HAUSRATH. *D. F. Strauss und die Theologie seiner Zeit.* I. p. 98.

ni arriver à un résultat positif dans la recherche de leur origine[1]. Le 4e Evangile, en effet, se distingue par tout un ensemble de caractères qui lui sont propres, et qu'il suffit de déterminer avec quelque précision pour faire voir qu'il doit être séparé des trois autres et examiné avant eux. On les a trop longtemps mis sur le même pied parce qu'on se bornait à ramener toutes les questions soulevées par ces documents à la seule question de l'authenticité[2]. De là, deux attitudes chez les critiques de notre Evangile ; les uns y ont vu un écrit d'une historicité parfaite, les autres, confondant authenticité et historicité en ont rabaissé la valeur. Mais l'authenticité ne garantit pas l'historicité. Il faut sortir de ce labyrinthe et se demander quel a été le but de l'auteur, à quelle suggestion il a obéi en écrivant son ouvrage. A celui qui considère la question sous cet angle, il apparaît immédiatement que notre Evangile est dominé par une idée dont l'influence se fait sentir sur l'ordonnance générale de l'œuvre, sur la position des détails et sur la manière dont ils sont présentés. Il résulte de là que la question capitale qui se pose à quiconque en entreprend l'étude est celle du rapport de l'élément historique et de l'élément idéal[3]. Et quelle est l'idée centrale qui anime tout l'Evangile ? C'est l'idée du Logos. Elle apparaît nettement dans le prologue, et, à moins de faire de ces 13 premiers versets un hors d'œuvre, il est difficile de ne pas y voir l'idée directrice qui a présidé à la composition de tout l'ouvrage. Pour l'auteur, Jésus est la vraie lumière venue dans le monde ; elle y rencontre des oppositions mais finit par les vaincre et par le sauver[4]. C'est le Logos divin manifesté en chair et qui fait éclater sa gloire au sein des contradictions les plus douloureuses en mettant au

[1] K. U., p. 393.
[2] K. U., p. 82.
[3] K. U., p. 82.
[4] K. U., p. 86.

jour l'incrédulité irréductible des Juifs. Ce point de vue gnostique demeure à travers tout l'Evangile [1]. Le dualisme métaphysique affirmé dès la première page devient moral, physique même et subsiste jusqu'à la fin [2]. Ce n'est pas l'apparition de Jésus qui l'a créée, mais c'est la lumière apparue avec lui dans le monde qui l'a révélé ; plus la lumière devient éclatante, plus profondes apparaissent les ténèbres [3].

Tout notre Evangile doit être compris à ce point de vue. Il n'est que le développement de l'idée du Logos ; c'est elle qui lui fournit sa caractéristique et lui donne ce cachet spéculatif qui le distingue des autres Evangiles [4]. Les récits qu'il renferme, l'histoire qu'il développe, les faits qu'il expose ne sont que l'enveloppe, le vêtement de l'idée que l'auteur veut implanter dans l'esprit de ses lecteurs [5].

C'est au reste ce que montre avec évidence un examen attentif de notre document.

Le témoignage du Baptiste n'est pas placé avant l'apparition de Jésus par des raisons historiques, mais pour annoncer le Logos, pour servir de médiation entre la foi et l'objet de la foi. Ce témoignage, commencement de l'histoire évangélique, se réalise en trois jours, et il y a gradation (chap. I, 19-36) [6]. Puis Jésus se présente lui-même en une nouvelle triade qui de 1/37 va jusqu'à 2/11.

Les chapitres 3 à 6 sont l'expression de la foi et de l'incrédulité juive. Dans ses diverses apparitions en Judée, en Galilée, en Samarie, Jésus rencontre la foi et l'incrédulité, et la lutte s'établit entre elles [7]. Nicodème représente le

[1] K. U., p. 88, 89, 163, 194, 236.
[2] K. U., p. 88, 244, 252, 310.
[3] K. U., p. 89.
[4] K. U., p. 310.
[5] K. U., p. 108.
[6] K. U., p. 99 à 101, 104.
[7] K. U., p. 142.

judaïsme qui demande des miracles, la Samaritaine est le paganisme accessible à la foi en Jésus [1].

Les chapitres 5 et 6 puis les chapitres 7 à 10 qui forment un tout, ont pour but de montrer l'opposition et la radicale incrédulité des Juifs. Les œuvres, les σημεῖα de Jésus, considérés comme une manifestation de l'activité du Père, ne font que rendre plus forte l'hostilité de ses adversaires. Plus la gloire de Jésus grandit, plus l'incrédulité juive augmente [2]. Au reste, c'est le but poursuivi par l'auteur de l'Evangile. Il veut faire voir que les miracles de Jésus attirent les uns et repoussent les autres, provoquent l'admiration ou l'indignation, en attendant la catastrophe finale que devait amener un miracle plus grand que les autres, la résurrection de Lazare.

L'entrée de Jésus à Jérusalem marque le commencement des souffrances de Jésus, mais avant de nous retracer cette dernière phase de la vie du Sauveur, l'auteur nous le montre dans l'intimité de ses disciples, les enseignant et mettant en eux le principe de la vie éternelle. Leur foi n'est pas pure encore ; elle doit être tournée vers son objet véritable. Jésus veut les amener à être avec Dieu dans le même rapport que lui, afin de ne les point laisser orphelins. Là est l'importance des chapitres 13 à 17 [3].

Les disciples étant préparés à leur tâche, la fin peut arriver. Elle est le fait des Juifs incrédules. Mais leur victoire est de courte durée [4] : la résurrection survient qui affirme d'une manière éclatante la gloire de Jésus, la puissance du Logos et assure aux disciples la victoire sur le monde.

Il ressort de ce qui précède que notre Evangile est construit d'après un plan préconçu auquel l'histoire a été pliée,

[1] K. U., p. 143, 147, 315.
[2] K. U., p. 189-192.
[3] K. U., p. 200 à 207.
[4] K. U., p. 208.

vrai lit de Procuste sur lequel ont été mutilés les faits racontés par les synoptiques, car Jean a puisé dans la même sources que les synoptiques ou dans les synoptiques eux-mêmes. Une même idée pénètre et régit tout le cours du récit[1]. L'exposition johannique touche, il est vrai, les synoptiques en des points essentiels, mais la succession chronologique des évènements ne laisse pas la plus petite place à ce que nous racontent les autres Evangiles[2]. Cela conduit à penser que l'exposition qu'il nous fournit ne peut être historique[3], bien plus, que l'histoire n'est pas son but[4] et que son point de vue est non-seulement supérieur à celui des synoptiques, mais différent, même opposé. Dès lors, il est impossible de vouloir tenter la conciliation des deux narrations[5].

Le début de Jean n'a rien de commun avec les synoptiques. L'apparition du Baptiste, le miracle de Cana, s'harmonisent mal avec ce que nous savons par ailleurs de l'histoire de Jésus. Jean ressemble à la lune qui pâlit lorsque le soleil monte à l'horizon[6].

Le premier récit commun à Jean et aux synoptiques est celui de la purification du temple; conformément à son but, notre auteur l'a placé au début du ministère de Jésus[7]. (De même Jean 4/47 sq, ; cf. Matthieu 8/5 sq. ; Luc 7/1 sq.)

Certains détails des chapitres 5 et 9 sont certainement empruntés à la tradition évangélique, mais présentés dans la lumière particulière à notre document. Ainsi Jean 5/1 s. q. rappelle Matth. 9/2 s. q. Jean fait penser à Marc 8/22 s. q. La matière est la même, mais arrangée, disposée

[1] K. U., p. 108.
[2] K. U., p. 280.
[3] K. U., p. 85.
[4] K. U., p. 238.
[5] K. U., p. 98, 99.
[6] K. U., p. 122.
[7] K. U., p. 240, 241.

pour faire ressortir l'idée centrale de l'Evangile. Le récit de la multiplication des pains est remarquable à ce point de vue. Il n'y a pas intention de faire de l'histoire [1]. L'histoire est là pour l'idée.

Jean nous raconte une résurrection opérée par Jésus, mais avec combien plus de détails propres à faire ressortir la manière de voir de l'auteur. Il est en tout cas difficile d'harmoniser ce récit avec celui des synoptiques. L'origine doit en être cherchée dans ce que nous dit Luc 16/30. La supposition de Luc est devenue réalité.

Le 4e Evangile ne renferme pas le récit de l'institution de la cène dont il a épuisé la signification au chapitre six. Il l'a remplacé par celui du lavement des pieds 13/1-20, concrétisation de Matth. 20/26 s. q., et surtout de Luc 22/26 s. q. [2].

Dans l'histoire de la passion, nombreux sont les points de contact et nombreuses les différences entre Jean et les synoptiques, surtout avec Marc et Luc, ce qui nous amène à croire que notre auteur a connu ces deux Evangiles et non seulement la tradition évangélique. Mais tandis que les synoptiques présentent un tableau très vivant, l'exposition de Jean manque de mouvement et n'a pas le caractère d'une histoire [3].

Jean laisse emmener Jésus chez Anna, les synoptiques chez Caïphe ; le premier veut que la sentence ait été portée par les deux hommes afin de rendre la culpabilité des Juifs plus grande [4]. Il y a désaccord aussi quant au jour du dernier repas et celui de la mort. Les synoptiques considèrent le dernier repas comme repas de la Pâque, mais Jean qui voit en Jésus l'agneau pascal, le fait mourir à peu

[1] K. U., p. 245 s. q.
[2] K. U., p. 259 s. q.
[3] K. U., p. 280-282.
K. U., p. 266, 368.

près au moment où le peuple s'apprête à commémorer le souvenir de la délivrance d'Egypte [1].

Le caractère symbolique des faits racontés par le 4e Evangile est ainsi très évident. L'eau et le vin de Cana sont les symboles de l'activité de Jean et de celle de Jésus. Le vin signifie les dons que le Logos, l'époux fait à ses amis [2]. Nicodème et la Samaritaine, ainsi que nous l'avons vu plus haut, sont des représentatifs. La guérison du fils du centenier (chap. 4) a pour but de montrer que la vraie foi consiste non dans la vue des miracles, mais dans la croyance en la parole de Jésus. Au reste dans tout notre Evangile, les miracles ne sont que des intermédiaires ; ils servent à manifester la gloire de Jésus [3]. Le récit de la femme adultère (ch. 8/1 s. q.), à la couleur synoptique si accentuée, fait ressortir avec force les contradictions, dans lesquelles tombent les adversaires de Jésus et enseigne que plus la conscience du péché est éveillée, moins on est porté à accuser autrui [4]. Les Grecs du chapitre 12 symbolisent le paganisme incroyant qui veut des signes [5]. Citons encore dans le même ordre d'idées, le sang et l'eau qui sortent du flanc percé de Jésus, symbole de l'ancienne et de la nouvelle alliance [6].

Une autre différence avec les synoptiques est celle relative au théâtre de l'activité de Jésus. Dans les synoptiques, Jésus ne retourne en Galilée qu'après l'arrestation de Jean Baptiste ; le 4e Evangile nous le fait voir allant en Galilée et revenant en Judée où se place un nouveau témoignage du Baptiste [7]. Quelle narration est la vraie ? La question

[1] K. U., p. 269 s. q., 277.
[2] K. U., p. 119.
[3] K. U., p. 151, 152, 194.
[4] K. U., p. 170, 171.
[5] K. U., p. 198.
[6] K. U., p. 216.
[7] K. U., p. 112.

se pose à nouveau à l'occasion de la résurrection de Lazare et en face de l'insistance de Jean à nous signaler toutes les visites de Jésus à Jérusalem, alors que les synoptiques ne nous parlent que d'un voyage en Judée.

« La grande différence historique entre notre Evangile et les synoptiques, dit Baur, se trouve dans le théâtre de l'activité de Jésus. Tandis que chez les synoptiques Jésus n'apparaît en Judée et à Jérusalem qu'à la fin de sa vie, chez Jean, on l'y rencontre dès le début. Cette différence a exercé une influence décisive sur toute l'exposition de notre Evangile. Elle ne s'explique que par l'idée qui est à la base de l'Evangile et justifie parfaitement l'opinion qu'il n'est pas un document historique; en effet, les faits et gestes du Sauveur étant arrachés à leur enchaînement naturel ont perdu leur couleur vraie [1].

Ainsi comme exposition historique Jean ne peut prétendre à la même confiance que les synoptiques. Peut-être les discours nous permettront-ils de reviser ce jugement? Point du tout. Ils ne peuvent avoir été prononcés par Jésus tels que nous les rencontrons ici. Le fait qu'ils sont liés à des récits non historiques est déjà une présomption très forte contre leur authenticité [2]. Le rapport interne avec l'histoire manque, ou plutôt l'histoire n'est qu'un motif extérieur, qu'un pur prétexte à discours. Ils commencent souvent d'une manière abrupte et s'adressent à des personnes qui ne les comprennent pas ; il y a partout des malentendus, procédé mécanique et voulu [3]. Comme dans les récits tout est arrangé, pour faire saillir l'idée centrale, pour expliquer l'idée du Logos. C'est toujours le fils de Dieu avec ses ἔργα et ses σημεῖα qui se révèle [4].

[1] K. U., p. 283.
[2] K. U., p. 297.
[3] K. U., p. 303.
[4] K. U., p. 304.

Mais si notre Evangile n'est pas historique, peut-il au moins être authentique? Jean, le disciple en est-il l'auteur? Ce n'est pas impossible, mais c'est une possibilité abstraite [1]. Il faut interroger l'histoire, et l'histoire répond que Jean, apôtre de la circonsision comme Pierre et Jacques, auteur de l'Apocalypse d'après les meilleures traditions ne peut avoir écrit notre Evangile. Si l'on affirme qu'il y a rapport entre l'Apocalypse et le 4e Evangile, il faut en arriver à considérer ce dernier comme une sorte d'apocalypse spiritualisée dans laquelle les faits matériels sont mis au service d'une idée extrêmement élevée [2]; mais pour cela, il eût fallu chez Jean une transformation si radicale qu'on ne peut la supposer psychologiquement possible; de plus, les souvenirs laissés par Jean en Asie-Mineure disent qu'elle ne s'est pas accomplie [3].

Notre Evangile ne se donne pas pour être de Jean. Les indications locales et sociales trahissent un auteur non palestinien et postérieur à l'époque apostolique. C'est un document du deuxième siècle. L'accession des païens à l'Evangile n'est plus discutée, et tout fait voir que le judaïsme est un point de vue dépassé. Les questions agitées par le premier siècle sont bien loin [4].

Jésus est venu pour les Juifs et pour les païens, comme dans les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens. C'est la même conception des rapports du judaïsme et du paganisme que chez Paul, mais réalisée, acquise, passée à l'état de fait [5]. Notre Evangile représente un type de la conscience chrétienne qui ne s'est montré qu'assez tard. «Il y a dans les écrits du Nouveau Testament trois types de doctrine chrétienne, trois formes principales, trois degrés du

[1] K. U., p. 327.
[2] K. U., p. 380.
[3] K. U., p. 365 à 369, 377.
[4] K. U., p. 320, 315, 316.
[5] K. U., p. 316.

développement de la conscience chrétienne ». Le premier se rencontre dans les Synoptiques, le deuxième dans les lettres de Paul, le troisième dans l'Evangile de Jean. Jésus, sujet de l'histoire évangélique, est identique au Logos, de toute éternité auprès de Dieu et Dieu lui-même [1]. Ce dernier point de vue, conciliation des deux premiers n'a pu voir le jour qu'après Paul [2].

Notre Evangile est donc d'une époque postérieure. Il a vu le jour vers la fin du deuxième siècle, à un moment où les partis, las des luttes livrées, poussés par les circonstances extérieures, cherchaient dans le sein de l'Eglise catholique naissante, à fraterniser sous l'égide d'une idée supérieure; conciliation du judaïsme et de l'universalisme paulinien. Les témoignages extérieurs confirment cela. Justin ne connaît pas notre Evangile, ni Marcion, ni Valentin. C'est avec Théophile que commence la série des témoignages sûrs concernant son existence [3]. Celse peut l'avoir connu, mais il n'écrit pas avant 170 [4].

Puis il y a l'opposition des Ἄλογοι qui montre qu'il n'a pas été accepté par tout le monde au moment de son apparition. Enfin, un fait sur lequel Baur insiste et qu'il a développé en des endroits divers, c'est la controverse au sujet de la Pâque ; il y a là une indication de son origine et surtout de son authenticité. On sait de quoi il s'agit. Dans une visite que Polycarpe de Smyrne fit à Anicet de Rome vers 160, on constata que les Eglises d'Asie, suivant en cela la coutume juive, célébraient la Pâque le 14 Nizan, tandis qu'à Rome cette fête avait lieu le dimanche qui suivait cette date. Les Eglises asiates affirmaient être demeurées fidèles à la tradition primitive et s'appuyaient sur l'autorité de Jean. Or, notre Evangile

[1] K. U., p. 311, 312.
[2] K. U., p. 312 à 314.
[3] K. U., p. 349, 350, 362, 363.
[4] K. U., p. 357.

place le dernier repas de Jésus le 13 et non le 14 Nizan. Dès lors, Jean ne peut à la fois être l'auteur du 4e Evangile et servir d'autorité à la coutume asiate. Il faut choisir, et comme la seconde alternative est appuyée par de nombreuses données, l'exclusion de la première s'impose.

Mais il y a plus. L'auteur cherche évidemment à combattre à sa manière les asiates, en montrant que le dernier repas célébré par Jésus le fut le 13 Nizan et par conséquent n'était pas un repas de la Pâque [1].

C'est ainsi que notre Evangile, en tant que document du second siècle, est remarquable et bien propre à nous renseigner sur l'état des esprits vers la fin de l'époque postapostolique, au moment où la fusion s'opérait entre les partis adverses. Il nous montre les réactions d'une conscience chrétienne à une époque troublée par la gnose, le montanisme et la controverse sur la Pâque, car l'auteur a subi, sans se laisser submerger, l'influence de ces trois courants. Tout en s'assimilant des éléments valentiniens, en laissant errer sa pensée sur les confins du docétisme, il s'efforce de combattre la gnose. On le voit bien à la manière dont il s'approprie et met en œuvre l'idée du Logos.

L'idée du Paraclet est d'origine montaniste, mais de même qu'il concilie la gnose avec la doctrine ecclésiastique, l'auteur la démarque, pour ainsi dire, et la fait servir à ses fins [2].

Tout ce que nous venons de signaler semble indiquer que notre Evangile a vu le jour en Asie-Mineure. Mais il porte si fortement l'empreinte alexandrine, et montre une parenté si évidente avec la théologie alexandrine postérieure, que c'est dans cette direction, que nous devons chercher son origine [3].

[1] *Ch. Kirche* I, 1re édition. p. 149.
[2] K. U., p. 373-375.
[3] *Ch. Kirche*, p. 156.

L'Evangile de Jean écarté comme source historique, restent les trois synoptiques. Mais ils ne sont pas à un degré égal des documents d'une originalité incontestable et ne peuvent prétendre nous renseigner avec la même impartialité sur la vie de Jésus et les origines chrétiennes. En s'inspirant des principes énoncés plus haut, c'est-à-dire en s'attachant à la tendance de chaque Evangile, Baur tourne son examen vers l'Evangile de Luc dont le caractère paulinien est nettement déterminé [1].

Une première question se pose à celui qui veut parvenir à un résultat positif : Quel est le rapport de notre Evangile avec celui de Marcion? La critique traditionnelle, emboîtant le pas derrière Irénée et Tertullien, a longtemps affirmé que Marcion avait mutilé notre Luc canonique; cette affirmation purement gratuite, repose sur une présupposition anti-historique et anti-critique [2].

Avant Baur, Schwegler et Ritschl avaient déjà dirigé leur attention sur ce point; Baur veut l'examiner à son tour.

L'Evangile de Marcion ne connaissait pas ce que nous lisons du chapitre 1er au chapitre 4 vers. 15. Il débutait par les versets 31 à 37 du chapitre 4, auxquels faisaient suite les versets 16 et suivants. Le rapport des deux péricopes était certainement meilleur chez Marcion que chez Luc, car le verset 23 suppose les versets 31 et suivants [3].

Au chapitre 11, les versets 29 à 32 ne devaient pas être dans le texte primitif de l'Evangile ; dès lors, Marcion ne peut les avoir éliminés. Dans le même chapitre 11, les versets 49 à 51, inconnus de Marcion, peuvent être supprimés sans troubler l'enchaînement du récit, ainsi que les versets 6 et 7 du chapitre 12 [4].

[1] K. U., p. 394.
[2] K. U., p. 396.
[3] K. U., p. 398, 399.
[4] K. U., p. 400, 402.

Parfois, au lieu de passages interpolés, ce sont des leçons différentes qui trahissent un remaniement postérieur. Ainsi au ch. 13 v. 28, Marcion lisait : ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους κ. τ. λ, au lieu de : ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ κ. τ. λ. que nous présente notre texte actuel. De plus, toute la fin du chapitre manquait. Les versets 31 à 35 ne sont pas à leur place, et quant aux versets 29 et 30, ils ont été confectionnés après coup, d'après Matth. 8/11 et 12 [1].

Au chapitre 16, les versets 16 à 18 avaient un autre sens chez Marcion que dans notre 3e Evangile. ; au lieu de τοῦ νόμου au verset 17, il y avait τῶν λόγων μου [2].

Dans le texte de Marcion, 20/19 s'unissait au verset 8 du même chapitre. La parabole a été introduite plus tard ainsi que la fin du verset 19 ἔγνωσαν γάρ, etc. Au chapitre 21, le verset 18 que Marcion n'avait pas, n'a aucun rapport avec le contexte [3].

De ces passages qui portent nettement la marque d'interpolations postérieures, Baur conclut, avec Ritschl, que le texte de Marcion était plus original que celui de notre Luc canonique [4]. Mais il est d'autres renseignements qui viennent corroborer ce résultat.

D'après les données unanimes, l'Evangile primitif commençait par ces mots : « L'an quinze de Tibère, Jésus descendit à Capernaüm, ville de Galilée (cf. 3/1 et 4/31). Cela offre certainement difficulté, mais on peut comprendre que l'auteur ait voulu, dès le début, présenter Jésus dans son activité universelle. Toute la préhistoire manquait, non que Marcion l'ait écartée pour des raisons dogmatiques, pas plus que 13/1 à 9, 15/11 à 32, 19/29 à 46, 20/9 à 18 ; mais ces fragments n'existaient pas dans le texte qu'il s'appropria [5].

[1] K. U., p. 401, 402.
[2] K. U., p. 402.
[3] K. U., p. 403.
[4] K. U., p. 404, 411, 426.
[5] K. U., p. 407, 410.

A ces indications s'en ajoutent d'autres de moindre importance. Le mot αὐτοῖς de 4/39 ne s'explique que par Matth. 8/15. Les vers. 29 et 30 du chapitre 7 ne cadrent pas avec le contexte.

D'après Tertullien et Epiphane, le texte de Marcion ne connaisssit pas 13/31-33, ni 13/34 et 35, ni 17/7 à 10, ni 18/31-34, ni 21/21-22, ni 22/16. etc [1]. Ces passages ne renferment rien qui nous contraigne de penser qu'ils aient manqué au texte de Marcion pour une raison autre que leur absence du document primitif dont il fit son Evangile.

Les accusations de Tertullien relatives aux falsifications subies par l'épitre aux Galathes ne se justifient pas davantage. Elles s'expliquent par le fait que Marcion suivait le texte grec, et Tertullien le texte latin. Celles des deux épitres aux Corinthiens se justifient comme des variantes du texte reçu. Tous ces passages ne permettent pas le plus léger soupçon d'une déformation intentionnelle du texte.

Si Marcion n'a pas admis les chapitres 15 et 16 des Romains, c'est qu'ils ne sont pas authentiques. Même constatation pour les Pastorales : Marcion ne les connaissait pas, du moins comme écrits pauliniens [2].

L'accusation des Pères antignostiques ne tient donc pas debout; elle se fonde sur leur incapacité critique, sur leur inhabileté à distinguer l'original de l'interpolé. Se trouvant en présence de deux textes, l'un plus court, l'autre plus long, ils en ont conclu que le premier devait être issu du second par mutilation. Il n'en est rien. Marcion a possédé un Evangile plus simple, plus court et plus primitif que celui qui nous a été transmis par l'Eglise. Cependant il n'a pas composé lui-même cet Evangile; il l'a trouvé tout formé, se l'est approprié, l'a plié à son but et interprété conformément à ses principes. Notre Luc

[1] K. U., p. 410, 411.
[2] K. U., p. 422 à 427.

canonique est le même texte complété, transformé par des interpolations de nature diverse.

Nous avons ainsi à faire à deux étapes de la formation du Canon [1]. Notre troisième Evangile est formé de deux parties, d'une source originale, Luc primitif, à laquelle sont venus s'ajouter des éléments importants [2]. Ce résultat nous permet de nous demander quelle était la source de l'Evangile primitif.

Dégagé des adjonctions postérieures, cet Evangile se présente à nous comme opposé à Matthieu. Il renferme plusieurs fragments doctrinaux inconnus à Matthieu, pénétrés de la pensée paulinienne du pardon des péchés et de la libre grâce de Dieu. Jésus y apparaît dès le début à Capernaüm comme docteur, manifestant sa puissance contre les démons.(4/33 sq.) Or, les démons sont ici représentatifs ; ils symbolisent la puissance du paganisme (4/33 sq., 10/17-18, 8/26 [3]). Jésus est pour le proto-Luc le révélateur de Dieu, revêtu de force divine et qui, par sa victoire sur toutes les forces sataniques, accomplit la rédemption de l'humanité [4]. Aussi, tandis qu'il parle à peine de l'envoi des douze, mentionne-t-il avec quelques détails l'envoi des soixante-dix disciples qu'ignore Matthieu ; les disciples devaient conquérir le paganisme à l'Evangile [5]. Matthieu ignore également la mission en Samarie. Luc aime à raconter ces choses, voulant montrer en Jésus le modèle de Paul, tandis qu'il rabaisse les disciples immédiats du Seigneur [6]. Il y a au chapitre 10 v. 20 un passage curieux qui nous permet de comprendre la mentalité de l'auteur ; il est opposé à celui de l'Apocalypse 21/14 qu'il a certainement connu.

[1] K. U., p. 422 sq.
[2] K. U., p. 405, 427.
[3] K. U., p. 428, 429 note.
[4] K. U., p. 429.
[5] K. U., p. 430.
[6] K. U., p. 434-441.

Ainsi notre évangéliste est pénétré de la vérité de l'universalisme paulinien et se montre à nous comme un paulinien décidé [1]. Il utilise les lettres de Paul, comme dans le récit de l'institution de la Cène [2]. Dans Matthieu 22/11 et 12, les invités doivent avoir un habit de noce, dans Luc pas, 14/16 sq. Même rapport entre le judaïsme et le paganisme que chez Paul (10/38 sq. [3]). Luc n'a pas la parole concernant l'éternité de la loi (Matth. 5/17). Partout chez Luc il y a des lacunes ; les paroles au caractère judaïsant sont absentes. C'est voulu [4].

Si nous comparons Luc à Matthieu, ce qui est la meilleure manière d'en saisir le caractère particulier, nous voyons nettement que la différence qui les sépare ne repose pas sur une base historique. Luc emprunte presque toute sa matière à Matthieu, et il a mêlé à ses emprunts des éléments étrangers laissant de côté ce qui ne cadre pas avec son point de vue [5]. Si Luc s'écarte de Matthieu, il se rapproche de Jean. Matthieu et Marc cantonnent Jésus en Galilée et ne l'en font sortir que pour aller mourir à Jérusalem. Luc nous le montre en Samarie et ailleurs [6]. L'opposition des Juifs, moins accentuée que chez Jean, l'est davantage que dans les autres Evangiles. On y rencontre la haine des Juifs et l'amour des païens. Il cherche également à excuser Pilate. Dans la christologie, Luc prend une position intermédiaire entre Matthieu qui considère Jésus comme le Messie juif, et Jean qui voit en lui le fils de Dieu [7]. Comme Jean, également, il commente les actes de Jésus et ajoute des réflexions au récit. (8/44

[1] K. U., p. 440, 441, 520.
[2] K. U., p. 483.
[3] K. U., p. 445.
[4] K. U.. p. 462.
[5] K. U., p. 474 à 478.
[6] K. U., p. 485.
[7] K. U., p. 490.

sq. cf. Matth. 4/20; 4/36, etc.) La conception générale est dualiste comme celle du 4e Evangile[1].

On ne peut dès lors attribuer à Luc un caractrèe purement historique[2]. Plus il s'écarte d'un Evangile dont la crédibilité historique n'est pas mise en doute au même dégré, plus on est contraint de chercher la différence qui les sépare dans la tendance particulière qu'il manifeste. C'est d'elle que provient l'arrangement qui lui est propre, et la place donnée à des récits dont le caractère historique est sujet à caution ; ainsi l'envoi des soixante-dix disciples trahit un caractère paulinien si accusé que même, si le fait est réel, il faut y voir un récit remanié par Luc[3].

Tout ce que je viens de dire du caractère de Luc se rapporte au document primitif qui fut l'Evangile de Marcion. Il me reste a parler des adjonctions postérieures introduites après coup.

Le texte primitif est demeuré, mais il a subi des remaniements, il a été agrandi par des interpolations diverses, il a été transformé de manière à en faire un document inutilisable par Marcion et les siens, à lui donner ce caractère neutre et à lui faire prendre cette position intermédiaire qui distingue notre Luc canonique et et qui fait de lui un écrit de conciliation un peu à la façon du livre des Actes[4]. Pour ce faire, on a ajouté des éléments de nature variée. On a ajouté une préhistoire, une généalogie de Jésus et modifié le début de l'ouvrage original afin d'opérer le raccordement[5]. Puis on a introduit ou transformé toute une série de passages que Baur divise en cinq classes suivant l'esprit qui les anime[6] :

[1] K. U., p. 494.
[2] K. U., p. 497, 498, 500.
[3] K. U., p. 499.
[4] K. U., p. 502, 520
[5] K. U., p. 503.
[6] K. U., p. 507.

1. Passages à tendance antimarcionite ; cela n'a rien d'étonnant, l'original étant un Evangile antijudaïque avec des versets très bien employés par les hérétiques. Ces versets ont été remaniés. Les mots τίς ἡ μήτηρ κ. τ. λ. (8/20, cf. Matth. 12/46) ont été laissés de côté. 10/22, le mot ἔγνω a été remplacé par γινώσκει ; 16/17, on a mis νόμου où il y avait τῶν λόγων μου selon Matth. 5/17 ; 24/25, au lieu de ἐλάλησεν ὑμῖν, on eut ἐλάλεσαν οἱ προφῆται.

2. Passages où s'exprime la doctrine paulinienne du besoin de Rédemption, l'insuffisance des œuvres pour le salut ou l'exclusion des Juifs[1].

3. Pour faire équilibre aux passages précédents, le rédacteur en a introduit à tendance judaïque[2] ; la préhistoire, l'entrée à jérusalem (19/29 sq.), puis tous ceux où il est question d'un accomplissement des prophéties 4/21, 18/31-34, 22/37, 21/22.

4. Passages se confondant parfois avec ceux mentionnés au chiffre 2, et se rapportant aux relations postérieures des partis[3].

Ainsi 15/11-32, surtout les derniers versets, fait allusion aux rapports des Juifs et des païens dans le royaume des cieux. Dans l'épître aux Romains, Paul avait déclaré qu'il ne s'agissait pas pour les païens de prendre la place des Juifs ; dans notre passage, il y a une tendance conciliatrice.

5. Enfin il y a toute une série de passages tirés de Matthieu pour rendre les récits plus complets[4]. 10/13-15 (cf. Matth. 11/21-23) ; 13/34-35 (cf. Matth. 23/37-39) ; 7/31-35 (cf. Matth. 11/16-19).

Le travail auquel nous venons de nous livrer nous permet de comprendre le prologue (1/1-4) et de nous rendre compte de la formation de notre Evangile. Ces versets

[1] K. U., p. 508.
[2] K. U., p. 509.
[3] K. U., p. 510.
[4] K. U., p. 512 sq.

justifient la distinction faite entre les divers éléments dont notre Evangile est composé, et confirment qu'il y a eu des étapes diverses dans l'histoire de sa rédaction. L'auteur du prologue qui a donné à notre Evangile sa forme actuelle n'a pu vivre qu'après Marcion, donc après l'an 150. Les αὐτόπται et les ὑπηρέται du vers. 2 ne peuvent être que les apôtres et leurs compagnons, tels que Luc et Marc. Ils transmettaient à leurs convertis le récit des choses passées; peut-être y avait-il déjà des recensions écrites de l'histoire évangélique.

A côté d'eux, l'auteur mentionne les πολλοὶ. Que faut-il entendre par-là ? Probablement les auteurs de l'Evangile des Hébreux, de Matthieu, de Marc, (celui de Papias, différent du nôtre), du Protoluc et même des Actes des apôtres, car il y avait alors beaucoup d'auteurs qui, eu égard aux πράγματα ἐν ὑμῖν πεπληροφορημένα, avaient rédigé des récits de plus ou moins d'étendue[1].

Le but principal de notre Evangile actuel était de fournir un tableau du christianisme primitif aussi complet que possible; c'est ce qu'il cherche à réaliser dans les deux écrits que la tradition a attribués à Luc et dans lesquels aucune lacune ne vient interrompre le cours de l'histoire[3].

Pour mener à bien son entreprise, il s'est entouré de tous les écrits qui pouvaient lui servir; ils étaient de nature diverse et d'une envergure plus ou moins grande.

C'est ce qu'il laisse entrevoir dans le prologue. Cependant c'est le Luc primitif qui a servi de base à son travail.

On ne lui demandait pas un ouvrage absolument nouveau. La matière étant quelque chose de donné, on ne redoutait pas de la rééditer, ni de répéter mot à mot les

K[1]. U., p. 516-518.
K[2]. U., p. 518.
K[3]. U., p. 518.

mêmes choses. On ne se scandalisait pas de l'identité verbale du contenu. Ce qui poussait à un nouveau travail, c'est le but nouveau qu'on se proposait[1]. La différence quantitative entre Matthieu et Luc n'est pas très grande ; tout en lui conservant son caractère paulinien, le rédacteur en a fait un Evangile accessible aux judéo-chrétiens[2]. Ainsi l'origine de notre Evangile s'explique par un intérêt polémique et irénique à la fois, né des relations des partis pendant le cours du second siècle[3].

Si l'Evangile de Luc suppose l'existence de Matthieu, celui de Marc suppose à son tour l'existence de Matthieu et de Luc. Ce double rapport permet de déterminer son caractère et sa tendance particulière[4]. Ce n'est pas là le point de vue traditionnel qui voit dans notre Evangile un écrit pétrinien. On nous raconte, en effet, sur la base des dires de Papias cités par Eusèbe, que Marc ayant accompagné Pierre à Rome, écrivit sous la dictée de cet apôtre les souvenirs que ce dernier avait conservés de son Maître. Les divergences entre le récit de Papias et celui d'Eusèbe montrent que cela est sujet à caution. D'après Papias, Marc aurait écrit οὐ τάξει ; cela ne peut s'appliquer à notre Marc. Il faudrait alors admettre un écrit plus ancien où Marc aurait consigné les discours de Pierre, un document à la façon de *Homélies Clémentines*, ou du vieux κήρυγμα Πέτρου[5]. Au reste, si ces renseignements étaient exacts, notre Evangile devrait être original, mais c'est le contraire qui se rencontre ici ; partout notre document trahit un caractère postérieur.

Pour arriver à une date exacte de sa formation, il faut laisser de côté les témoignages extérieurs qui ne mènent à

[1] K. U., p. 519.
[2] K. U., p. 520, 521.
[3] K. U., p. 522, 523.
[4] K. U., p. 535.
[5] K. U., p. 536 sq.

rien, pour lui demander à lui-même des renseignements sur son origine[1].

Afin de prouver sa thèse, Baur se livre à une comparaison fort intéressante du texte de Marc avec celui de Matthieu et de Luc. Nous ne le suivrons pas jusqu'au bout, mais on nous permettra d'en fournir quelques exemples.

Le commencement de Marc est indépendant de Matthieu et de Luc, mais dès le v. 3 il trahit sa dépendance. (*cf.* Mc 1/3 avec Matth. 3/3 et Luc 3/4.) Les versets qui suivent 1/14-20 se rattachent à Matthieu, et la comparaison des textes prouve que c'est ce dernier qui est le plus ancien. Le récit plus long de Matthieu est la source de celui de Marc, et permet seul de le comprendre. Qu'on examine à ce point de vue le discours du Baptiste, et la tentation de Jésus, et on se rendra facilement compte de la chose. Marc 1/21 à 3/6 a pour parallèle Luc 4/31 à 6/11, avec suppression des versets 5/1-12. La plupart de ces événements se rencontrent aussi chez Matthieu mais dans un autre enchaînement. Il est vrai que Marc est parfois plus détaillé que Luc ; cela ne prouve pourtant pas qu'il soit plus original. Si ch. 1, v. 25, il passe de Matthieu à Luc, il montre que son intention n'est pas de citer les longs discours de Jésus. La péricope 3/7-25 est tirée du premier et du troisième Evangile. Il passe de l'un à l'autre, prenant ce qui convient à son but. Ch. 4/1-34, il revient à Matthieu et donne une série de paraboles ; cependant les versets 21, 22 et 25 sont tirés de Luc. Mc 4/30 fait voir que tout en copiant Matth., notre auteur avait Luc 13/18 devant les yeux.

Baur, dans son examen[2], fait voir que tout notre document se retrouve dans les deux autres, à l'exception de quelques passages ; cela prouve surabondamment son

[1] K. U., p. 539.
[2] K. U., p. 541 à 548.

origine postérieure, et permet de comprendre le procédé éclectique qu'il met en œuvre[1]. Les obscurités elles-mêmes s'expliquent de cette manière. Mais l'Evangile de Marc ne manifeste pas seulement son caractère secondaire par sa brièveté, son imperfection ou son peu de clarté. L'auteur n'est pas qu'un pur abréviateur. Il a une certaine liberté, il copie rarement et cherche à donner le change en modifiant les expressions et en introduisant quelque chose de son cru[2]. Cependant, même quand il fait acte de liberté, il montre sa dépendance en ce que les textes qui lui appartiennent en propre manquent de valeur historique[3]. Il a le goût des amplifications oratoires, des procédés de rhétorique. (4/39, 5/8; 5/41, 8/17, 20). Il aime à distinguer les divers moments d'un acte, à les dramatiser. (5/25 sq. cf. Matth. 9/20 sq., Luc 12/43 sq.; puis 9/14 cf. Matth. 17/14, Luc 9/37 sq.[4]) Il émaille son discours de mots εὐθέως, και πάλιν,, et le charge de détails (8/20, 7/17-24, 9/28-33, 2/2), de traits issus de la réflexion (1/22, 1/29, 2/3, 4/38) et qui ne peuvent être historiques. Puis on entend souvent Jésus exprimer son sentiment intime, on nous le montre dans son attitude intérieure en face de telle ou telle circonstance (9/36, 10/14-16, 1/41, 1/20, 10/21.) Ce sont là les effets d'un procédé littéraire qui trahit l'individualité de l'auteur, mais ces détails ne sont point authentiques[5].

Le même esprit se fait voir dans le besoin de corriger ou de préciser certains faits laissés dans le vague par Matthieu (8/10 Matth. cf. 15/34; 7/26 cf. Matth. 15/22; 2/14 cf. Matth. 9/9; 10/46, il nous donne le nom de l'aveugle de Jéricho; 15/21, il raconte que Simon de

[1] K. U., p. 548, 544.
[2] K. U., p. 549, 561, 567.
[3] K. U., p. 550.
[4] K. U., p. 550.
[5] K. U., p. 551, 552.

Cyrène qui aida Jésus à porter sa croix, était le père d'Alexandre et de Rufus; 4/13, il parle de deux mille cochons. Voir aussi 6/37, 14/51-52.) Il veut détailler les faits, les rendre vivants, animer sa description et surpasser son modèle[1].

Mais si ces détails nous montrent un auteur qui cherche à voiler sa dépendance, il en est d'autres qui permettent de pénétrer au centre de la mentalité de notre Evangéliste. 2/28 (c. Matth. 12/12 et Luc 6/5) est l'expression rationnelle du contenu des discours de Jésus dans les trois synoptiques. Il n'y a rien de plus dans cettte expression que dans les mots υἱός τοῦ ἀνθρώπου. Des explications de ce genre sont dans la nature des choses, et tout nouveau rédacteur d'une matière historique donnée y est plus ou moins enclin. Luc avait déjà marché dans cette voie; Marc le suit en exagérant le procédé (9/39, 7/15 sq.). Marc a la tendance de généraliser les faits, de les rationaliser, et parfois il va si loin, il leur donne un sens si abstrait qu'ils peuvent difficilement avoir été empruntés à une tradition historique. Cela l'a entraîné aussi à des adjonctions qui rendent l'intelligence des récits très laborieuse. Mc 14/58 cf. Matth. 26/61; Mc 12/34 cf. Matth. 22/46; Luc 20/40.) Tout cela contribue à affirmer le caractère secondaire de notre écrit. Il ne faut pas se laisser tromper par les détails qui n'appartiennent qu'à lui, comme 4/26-29, 13/33-36, 7/31-37, 8/22-26, 3/20 sq., 14/51, 52. 15/44, 45. Marc 13/33 sq. n'est qu'une simple réminiscence de Luc 12/38-40. Les autres passages peuvent avoir existé dans la tradition, mais en les considérant de près, on s'aperçoit qu'il faut les mettre au compte de la manière de Marc[2]. 3/20 comparé aux deux autres Evangiles n'a pas la plus petite vraisemblance historique[3]. Le fait que

[1] K. U., p. 553.
[2] K. U., p. 557.
[3] K. U., p. 559.

toutes les propositions de cette péricope sont unies par καὶ, prouve que le rapport qui les relie est purement extérieur et que cela est tiré de Matthieu 12/24 sq.

Si nous rassemblons tous ces traits, on arrive à la conviction que notre Evangile n'a pas de valeur historique indépendante, mais est l'œuvre d'un auteur assez habile à voiler la pauvreté de sa matière historique par des abréviations, des amplifications, des interpolations de détails concrets. Rien de plus faux que le procédé de ceux qui cherchent à y retrouver le témoignage d'un témoin oculaire, et qui croient pouvoir le prendre pour base suffisante d'une histoire évangélique[1].

Mais un écrit d'origine secondaire tel que notre Marc doit porter les traces de son origine. On a déjà signalé l'inauthenticité des derniers versets (16/9 s. q.); il en est d'autres. Matthieu 10/23 ne s'y rencontre pas, Matthieu 16/28 a été modifié (Marc 9/1 sq.). On était à une époque où l'attente de la parousie était émoussée dans la conscience chrétienne[2]. Mais si notre Evangile n'est guère autre chose qu'un extrait des deux autres, et s'il ne peut prétendre à aucune valeur historique, qu'est-ce qui pouvait pousser un auteur à écrire un tel ouvrage ? Il est clair que si l'auteur ne poursuivait pas de but narratif, il ne pouvait être déterminé que par une tendance particulière. Cela nous invite à chercher à nous rendre compte de son caractère dogmatique et du parti théologique de l'Eglise ancienne auquel il appartient.

La constatation qu'il est issu de Matthieu et de Luc explique que toutes les particularités ébionites et pauliniennes, toutes les oppositions, tous les détails qui pouvaient susciter des controverses, ont été éliminés[3].

[1] K. U., p. 560, 561, note.
[2] K. U., p. 561.
[3] K. U., p. 563.

L'auteur a supprimé la préhistoire trop juive et opposée à sa tendance conciliatrice. Le sermon sur la mon- a été passé sous silence, non que l'auteur n'aime pas les discours (ch. 12 et 13), mais parce qu'il renferme des passages qui prêtaient trop à discussion. Cela n'empêche pas que tout en cherchant à maintenir l'équilibre entre les deux partis, l'auteur incline vers le paulinisme. Il a très probablement connu le Luc primitif, ce que laisse supposer le début, qui trahit son intention de ne s'engager en rien dans la question de l'origine de Jésus. Mais comme il ne partage pas son point de vue antijudaïque, il mentionne dès les premiers versets l'activité de Jean-Baptiste[1].

Ce qui précède, dit Baur, justifie notre manière de voir et confirme que le second Evangile est une œuvre de conciliation née vers le milieu du second siècle[2].

Ainsi, des quatre sources de la vie de Jésus et de l'histoire évangélique, trois ont été écartées pour des raisons diverses ; il ne reste plus que Matthieu seul capable de nous renseigner sur les origines chrétiennes. Mais jusqu'à quel point peut-il le faire? C'est ce qu'une étude de notre document va nous dire.

Il se divise en trois parties : 1° chap. 1 à 4, 2° chap. 5 à 18, 3° chap. 19 à 28 [3].

Il est peu probable que les deux premiers chapitres aient appartenu à l'Evangile primitif; leur caractère légendaire témoigne de leur origine postérieure.

La seconde partie commence ch. 4/12 ; mais tous ces évènements du début sont racontés sommairement et l'on sent que l'auteur a hâte d'en venir au Sermon sur la montagne, exposé du plan messianique dont l'accomplissement est l'histoire qui suit, programme du royaume

[1] K. U., p. 564, 565.
[2] K. U., p. 567.
[3] K. U., p. 583 sq.

dont Jésus devait être le fondateur. La caractéristique de ce discours est la simplicité avec laquelle s'exprime la vérité nouvelle, sa tendance pratique exempte de tout dogmatisme. C'est le centre de tout le contenu doctrinal de l'histoire évangélique, et ce sont, parmi les paroles authentiques sorties de la bouche de Jésus, les plus authentiques.

Cependant, il est bon de remarquer que ce discours n'a pas été prononcé tel que nous le possédons. Il n'a pas été tenu devant les seuls disciples, mais devant une foule, ce qui ne peut avoir lieu que lorsque la renommée de Jésus se fut répandue. C'est l'auteur de l'Evangile qui a fait un tout des sentences prononcées à divers moments et qui l'a placé en tête de son ouvrage, à la manière d'un sommaire explicatif.

Ce qui permet de penser que le Sermon sur la montagne est une collection, c'est qu'il se présente dispersé chez Luc et chez Marc, ce qui ne veut pas dire que Luc ait su donner aux diverses paroles de Jésus leur place exacte.

Après le discours nous rencontrons des guérisons destinées à montrer l'activité miraculeuse de Jésus et sa sympathie pour son peuple. Ici encore il y a eu de la part de l'auteur un travail de concentration que trahissent les formules liens. Les versets 37 et 38 du chapitre 9 en sont une preuve remarquable. Ils ont pour mission d'introduire le chapitre 10 qui traite de l'envoi des disciples et qui n'est pas autre chose qu'une réunion d'éléments d'origine postérieure arrangés par l'auteur. Avec ce chapitre et plus encore avec les deux suivants, le cercle de l'histoire s'élargit. Après les discours et quelques détails narratifs les oppositions apparaissent, mais Jésus ne se laisse pas entraîner par ses adversaires, il montre au contraire (12/15—21) que le Messie n'est pas un querelleur et qu'il accomplit silencieusement sa tâche. De là, la défense de

ne point raconter ses guérisons. Sur ce point, il y a une différence assez marquée chez Luc; quant à Marc, selon sa nature, il accentue le point de vue de Matthieu. Après le chapitre 13 qui est le chapitre des paraboles, l'auteur fait défiler sous nos yeux toute une série de récits dont le but général est de montrer un élargissement dans l'activité de Jésus et l'opposition qu'il a rencontrée. Plus on avance, plus on approche de la catastrophe finale.

La troisième partie commence au chapitre 19e qui, avec le suivant, n'offre guère autre chose qu'une répétition de ce qui précède. Le progrès du récit commence à l'entrée de Jésus à Jérusalem et au moment où le conflit avec les pharisiens s'accentue (21/1 s. q.) Il y a d'abord quelques escarmouches, quelques combats d'avant-postes, puis vient le grand discours du chapitre 23 dont les derniers versets servent d'introduction aux deux chapitres 24 et 25.

Enfin dans les chapitres 26, 27 et 28 nous avons le récit des souffrances, de la mort et de la résurrection de Jésus.

Le coup d'œil que nous venons de jeter sur cette histoire nous permet de croire qu'elle correspond au cours réel de la vie et des circonstances de la vie de Jésus; rien d'invraisemblable ne s'y rencontre et partout il y a progrès dans la narration [1]. On ne peut donc mettre en doute son caractère historique; seuls ceux qui préfèrent Luc ou Jean à Matthieu peuvent être tentés de lui dénier toute originalité; mais dit Baur, « ces questions ne se présentent plus dans le point de vue auquel nous nous sommes placé. » Cela ne veut pas dire que tout y soit parfaitement authentique, mais les objections que l'on peut faire sont tirées de l'Evangile lui-même.

Et tout d'abord qu'elle a été l'influence exercée sur l'exposé historique de notre document par le pragmatisme qui lui est propre? Cette question ne peut être passée sous

[1] K. U., p. 600, 602.

silence; elle s'impose au contraire, vu que son caractère historique en général très sûr n'est pas partout absolument certain. La manie de l'auteur de grouper les paroles et les faits a jeté sur certains détails un voile plus ou moins transparent. Puis les miracles ne se sont point passés tels qu'ils nous sont rapportés; il s'est introduit dans ces récits des éléments mythiques ce qui ne peut être nié si l'on ne veut pas abdiquer tous les principes historico-critiques[1].

Enfin n'oublions pas que l'auteur s'efforce de concevoir l'histoire de Jésus au point de vue du Messianisme juif; il signale l'importance absolue de la loi mosaïque et se complaît dans les limites étroites du particularisme juif (5/17, 15/24). Cependant il se peut que cela fasse partie de la doctrine originale de Jésus.

Malgré ces observations, on ne peut mettre en question son caractère d'œuvre originale et l'effort de l'étude critique doit tendre à séparer l'élément non historique de ce qui est authentique[2]. Pour n'être point une relation purement historique de la vie de Jésus, il n'en demeure pas moins un document de grande valeur. Il ne porte point le cachet judaïsant; tous les éléments juifs éliminés par les autres évangélistes, sont ici conservés avec impartialité. Jésus est appelé fils de David, ce qui désigne son caractère messianique (21/1 sq.). Il aime à invoquer l'A. T., à appuyer ses dires de citations tirées surtout des prophètes. Si ce point de vue est judéo-chrétien, cela n'est point un effet d'une tendance particulière et n'a pas altéré le caractère historique de notre Evangile[3]. On peut affirmer qu'il présente un tableau fidèle du christianisme primitif et que son caractère se confond avec celui de l'Evangile[4].

A quel moment notre document a-t-il vu le jour et quel en a été l'auteur?

[1] K. U., p. 603.
K. U., p. 604,
[3] K. U., p. 610 à 612, 621.
[4] K. U., p. 613 à 614.

Selon la tradition, il serait dû à la plume de Matthieu, ce péager que Jésus appela à lui et dont il fit un des douze. Mais conme Matthieu écrivit en hébreu [1], il peut difficilement être l'auteur de notre Evangile. La question est malaisée à résoudre. Pour y parvenir, Baur discute les trois propositions suivantes [2].

1°. Le plus ancien Evangile écrit en hébreu est l'Evangile des Hébreux.

2°. L'auteur de cet Evangile doit avoir été Matthieu l'apôtre.

3°. Il y a un rapport de parenté évident entre cet Evangile et notre Matthieu grec.

Dans l'Eglise des premiers siècles, il est souvent question d'un Evangile des Hébreux. Cet Evangile se rencontre chez les Nazaréens et çà et là sous des formes diverses. Rien ne permet de suspecter le renseignement qui affirme que Matthieu a écrit en hébreu ; de là à penser que l'œuvre de l'apôtre n'est pas autre chose que ce document ancien, il n'y a qu'un pas. Mais ce qu'il y a de curieux ce sont les autres noms que cet écrit reçut, alors que Matthieu en était l'auteur.

Cependant là n'est pas la question ; le problème important concerne le rapport des deux textes. Notre Evangile grec ne peut être une simple traduction de l'Hébreu ; on le voit aux fragments qui nous restent, aux citations des Clémentines et de Justin et au fait que Jérôme a retraduit cet Evangile ; et pourtant il y a un rapport. Notre Matthieu canonique n'est pas autre chose qu'une des traductions grecques de l'original hébreu. Plusieurs faits appuient cette manière de voir.

D'après Eusèbe (H. E. VI. 17) Symmaque, le traducteur de l'A. T. polémise du point de vue ébionite contre notre

[1] *Papias dans Eusèbe*, III, 39.
[2] K. U., p. 572 et suivantes.

Evangile grec. Il ne reconnaissait que l'Evangile des Hébreux, et trouvait l'autre une traduction inauthentique de ce dernier. Puis il y a les citations de l'A. T. tirées pour la plupart des L XX. Toutes ne le sont pas ce qui prouve qu'il y a eu à la base de Matthieu un écrit d'un auteur familiarisé avec l'A. T. hébreu, car quelqu'un qui aurait composé en grec une œuvre originale n'aurait pas cité ces passages. A côté de cela, il y a le caractère disparate de l'œuvre issue de remaniements divers. Ce qui est certain, c'est que Matthieu est différent de son original ; il se distingue de lui en mettant en lumière les éléments universels du christianisme primitif. Il ne faut pas, dans cette recherche des origines de notre écrit se laisser dérouter par le témoignage de Papias. L'expression dont il se sert marque évidemment l'importance des discours dans son œuvre. Cela ne veut pas dire que les faits en soient absents. Le progrès aurait consisté à en ajouter davantage. Cela arriva bien mais au détriment des discours qui finirent par être à peu près éliminés, comme dans Marc.

Le nom de Matthieu donné à l'Evangile hébreu fut donc donné à la traduction grecque. Mais à quel moment? Cela est difficile à dire.

Papias ne reconnaît que l'original hébreu, mais d'après un fragment d'Apollinaire, les partisans asiates de la Pâque s'appuyaient sur Matthieu. Un détail peut nous permettre de préciser à peu près le moment où il a vu le jour tel que nous le connaissons. Les indications fournies par les versets 6, 7, 15, 22, du chapitre 24 ne peuvent se rapporter qu'à la destruction de Jérusalem par Hadrien, ce qui nous conduit à penser qu'il est né dans les années 130 à 134[1].

---

[1] K. U., p. 605 note.

Si l'on nous demande maintenant de résumer en un tableau d'ensemble les vues de Baur concernant l'origine des livres du Nouveau Testament, nous ne saurions mieux faire que de reproduire ce qu'il nous dit lui-même à la fin d'une longue étude consacrée à déterminer la notion et la tâche de l'*Introduction au N. T.* [1].

Après avoir examiné les questions dont la partie générale a à s'occuper, il continue à peu près comme suit. La partie spéciale de l'*Introduction au N. T.* étudie chaque livre en particulier et demande de quel droit il est dans le Canon, s'il est bien de l'homme dont il porte le nom, s'il a vu le jour dans le temps auquel la tradition l'attribue, quels sont sa tendance et son but. Mais dans quel ordre faire cette étude? On s'en tient habituellement à l'ordre des livres. Schleiermarcher déjà s'en est écarté et a commencé par les épitres comme étant la partie la plus ancienne du Canon. Au reste cette question n'a pas une très grande importance dès le moment que l'on se représente tous les livres nés à peu près en même temps. C'est autre chose quand on les répartit sur un nombre considérable d'années et qu'on voit se refléter dans le procès de la formation des livres du Canon toute l'histoire de l'Eglise primitive. Il faut dès lors distinguer avec soin les divers moments de ce procès, les diverses périodes que déterminent certains faits propres à expliquer mieux la genèse des écrits. Baur distingue dans cette histoire trois périodes.

1re période, des origines à l'an 70. Nous y rencontrons la lutte des deux partis pauliniens et judéo-chrétiens, les quatre épitres, aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains et l'Apocalypse.

2me période. De l'an 70 à l'an 130. C'est la plus riche en

[1] *Theol. Jahrbücher* 1850 et 1851 surtout les pages 307 et sq. de l'année 1851.

documents : Matthieu, Luc y ont vu le jour, ainsi que les épîtres aux Hébreux, aux Thessaloniciens (entre 70 et 85) aux Ephésiens, aux Colossiens, aux Philippiens et à Philémon (entre 100 et 120) peut-être faut-il mettre aussi dans le même temps celle de Jacques et la première de Pierre ; le livre des Actes, probablement vers 130. Marc n'a pas paru avant 140.

3me période. A partir de 130. Nous y rencontrons sûrement l'Evangile de Marc, les épîtres de Jude et II Pierre, les Pastorales et les écrits johanniques.

CHAPITRE II

Le siècle apostolique.

L'exposition objective des vues critiques de Baur est loin d'avoir épuisé notre programme. Il nous reste encore à examiner l'accueil qui leur a été fait, les enthousiasmes et les oppositions qu'elles ont suscités, les transformations qu'elles ont subies et l'influence qu'elle sont exercée. Dans l'accomplissement de notre tâche, nous ne pourrons malheureusement pas passer en revue toutes les opinions émises au cours des soixante années qui nous séparent de l'apparition des grandes études critiques de Baur. Nous devrons forcément nous limiter et nous en tenir aux ouvrages les plus importants, aux idées qui ont vraiment marqué un progrès dans la connaissance de l'histoire des origines du christianisme. Et comme il est impossible de parler de tout, notre esquisse devra se contenter des traits les plus généraux et des contours les plus saillants.

Si nous voulons procéder avec un peu de méthode, et mettre un peu de clarté dans un sujet qui n'a rien de très humoristique, bien que la haute critique réserve parfois au lecteur des moments de douce gaîté, nous diviserons l'examen du mouvement de la critique dont Baur a été l'initiateur, en trois parties. Dans la première, consacrée plus spécialement à la conception tubingienne des deux premiers siècles du christianisme, nous dirons rapidement comment, et à la suite de quelles études les idées de Baur

ont été modifiées; dans les deux autres, nous considèrerons d'un œil plus attentif l'évolution des hypothèses relatives à l'origine des épîtres et à la formation de la littérature évangélique.

La conception que Baur se faisait de l'histoire du christianisme primitif commande toute sa critique. Il résulte de là qu'avant d'examiner les hypothèses de notre auteur relatives à la formation de la littérature évangélique primitive et les raisons qui ont poussé les critiques à les combattre et à les remplacer par d'autres plus conformes aux faits, nous avons à nous rendre compte de ce qu'il y a de fondé dans la manière dont il se représentait les rapports des partis, les conflits des idées et l'évolution des doctrines pendant les deux premiers siècles du christianisme.

Comme nous l'avons vu, il s'est efforcé de ramener toute la vie de cette période importante à la lutte de deux tendances, de deux conceptions opposées de la prédication évangélique qui finissent, en vertu du principe qui les commande et sous la poussée des circonstances extérieures, par se rapprocher et se fondre en une vaste synthèse, placée sous l'égide de la double formule πιστίς καὶ ἔργα, Παῦλος καὶ Πέτρος.

Les arguments par lesquels Baur a appuyé sa théorie sont nombreux et variés, mais de valeur bien inégale; aussi ne m'arrêterai-je point à les signaler tous. Je me bornerai à l'essentiel. On peut les ramener à deux catégories : ceux tirés des lettres de Paul et du livre des Actes, et ceux dont les Homélies Clémentines sont la source.

Dès 1831, dans son étude sur le *Parti de Christ à Corinthe* [1] il signalait l'opposition que l'apôtre Paul avait ren-

[1] *Tubinger Zeitschrift für Theol.* 1831, p. 61 à 206.

contrée au cours de son activité missionnaire. A vrai dire, il n'était pas le premier à le faire; d'autres, avant lui, avaient attiré l'attention sur ce point. Relevant avec beaucoup d'habileté tous les textes où il est question d'un conflit entre Paul et ses adversaires, Baur montre que ces derniers sont des judéo-chrétiens. En effet, ceux qui disent : « Moi, je suis de Christ, » ne sont pas autre chose que des membres du parti de Pierre dont la prétention est de se croire les seuls disciples du Christ, et d'enlever à Paul son caractère d'apôtre. Ce sont les mêmes personnes que Paul combat en termes voilés ou manifestes dans d'autres passages de la première épître aux Corinthiens (4/1, 9/1, 15/10—11) et surtout dans les chapitres 10 à 13 de la seconde épître.

La même polémique se retrouve dans l'épître aux Philippiens que Baur considère encore comme authentique et surtout dans celle aux Galates. Les deux partis en lutte, nous les retrouvons encore beaucoup plus tard. Au second siècle, les Ebionites rejettent Paul et ses lettres (Irénée I. 26, Eusèbe H E III. 27, Epiphane XXX. 25.) Mais ce sont surtout les Homélies Clémentines qui nous renseignent le plus exactement sur la nature de la polémique.

Dans ce document judéo-chrétien écrit à la fin du deuxième siècle ou au commencement du troisième (plus tard Baur s'arrêtera aux années 160—170) Paul est combattu sous les traits de Simon le magicien et la révélation par visions (II Cor. 12/1 sq.) est appelée une duperie, une tromperie diabolique.

A ce moment, Baur ne voit pas encore où cette théorie le mènera. Mais comme il est certain d'avoir posé le pied sur un terrain solide, il y demeure fermement attaché et prend peu à peu conscience de l'importance de son hypothèse pour l'intelligence du siècle apostolique. La valeur du témoignage de l'apôtre Paul s'impose avec force à son esprit, tandis que l'autorité du livre des Actes, pleinement

acceptée encore en 1833, devient de plus en plus problématique.

Avouons, et cet aveu ne nous coûtera pas beaucoup, que Baur a eu incontestablement raison d'affirmer que le premier siècle fut loin d'être le siècle de la concorde et de la paix. Cette conception passée à l'état de dogme, qui unissait dans une touchante unanimité rationalistes et supranaturalistes, reposait sur une étude incomplète ou trop partiale des textes ; elle sacrifiait volontiers les données des épîtres pauliniennes à des passages tels que Actes 2/44, 4/32, etc. C'est l'honneur de Baur de nous avoir fait en quelque sorte toucher du doigt les conflits inévitables au sein d'une époque si riche d'énergies latentes, de vie exubérante, d'espérance et de foi. Semler l'avait fait avant lui, mais sa tentative très imparfaite, n'avait pas rencontré d'adhésion chez les théologiens.

Mais Baur n'a-t-il pas exagéré les choses et vu dans les textes ce qui ne s'y trouve pas ? N'a-t-il pas accordé à certains documents une importance qu'une étude plus minutieuse ou plus dépréoccupée d'intérêts philosophiques eût montré beaucoup moins grande que celle que Baur leur attribuait ? C'est ce que nous avons à examiner.

Nous avons déjà vu comment, dès le début de ses études sur le Nouveau-Testament il a posé la question. Dans les travaux subséquents, il développera les points déjà touchés, rectifiera les erreurs commises, complètera son argumentation. Pour le comprendre, résumons les faits tels qui nous sont rapportés par les écrits canoniques.

Tout le monde connaît le récit de la conversion de Paul et des événements qui ont suivi, tels que nous les lisons dans les Actes [1]. Sitôt après l'aventure du chemin de Damas, Paul entre en relations avec Ananias puis avec Barnabas, et par son intermédiaire avec les apôtres.

[1] BAUR. *Paulus* 1re édit., p. 104 à 144.

Forcé de quitter précipitamment Jérusalem, il se réfugie à Tarse où Barnabas va le chercher pour en faire son aide dans l'œuvre qu'il poursuit à Antioche. Envoyés à Jérusalem pour s'occuper d'affaires dont on ne nous dit pas la nature, ils ne tardent pas à rentrer à Antioche qu'ils abandonnent bientôt pour un voyage missionnaire en Chypre et en Asie Mineure. A leur retour, ils sont accueillis avec joie par les frères d'Antioche à qui ils racontent ce que Dieu a fait par leur moyen (Actes 14/27—28). C'est alors que surviennent quelques hommes de la Judée qui disent : « Si vous n'êtes circoncis, vous ne pouvez être sauvés. » (Actes 15/1). Cette prédication provoque des discussions dont le résultat est de pousser Paul et Barnabas à Jérusalem pour parler de cette affaire avec les apôtres. Dans une grande assemblée qui réunit les apôtres et les anciens de Jérusalem, on tombe d'accord de ne mettre aucune restriction à la prédication de l'Evangile, si ce n'est d'inviter les néophytes à s'abstenir de viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des animaux étouffés et de l'impudicité. (Actes 15/28—29).

Sensiblement différent le récit de Paul dans les Galates, (ch. 1 et 2).

Dès que Dieu eut révélé son fils en lui, Paul ne consultant ni la chair, ni le sang, ne monta point à Jérusalem vers ceux qui furent apôtres avant lui, mais il partit pour l'Arabie, puis revint à Damas. Ce n'est que trois ans plus tard qu'il paraît à Jérusalem auprès de Pierre, avec qui il demeure quinze jours, ne voyant personne si ce n'est Jacques. Quatorze années s'écoulent avant que Jérusalem ne revoie l'apôtre dans ses murs, années pendant lesquelles il travaille en divers lieux, et lorsqu'il monte auprès des apôtres, il est accompagné de Barnabas et de Tite. Ce dernier, grec d'origine, n'est pas contraint à se faire circonscire, ce qui n'empêche pas des faux-frères d'imposer à l'apôtre des conditions qu'il repousse avec fermeté. Ceux

qui étaient les plus considérés ne lui imposent rien ; au contraire Jacques, Pierre et Jean lui tendent la main d'association. Il s'opère à ce moment comme une séparation des domaines ouverts à l'activité missionnaire. Paul et Barnabas gardent les païens, Pierre et ses compagnons les circoncis. La seule recommandation que l'on fit à Paul fut de se souvenir des pauvres.

On a depuis longtemps remarqué la précision avec laquelle l'apôtre nous raconte ses relations avec l'Eglise de Jérusalem. Il n'est pas besoin d'une grande perspicacité pour voir qu'il y a entre les deux récits des divergences assez fortes pour attirer l'attention et solliciter un examen un peu approfondi.

« On a cherché à concilier ces deux récits, à les harmoniser du mieux qu'on a pu ; mais toutes ces tentatives n'ont pas abouti, et ne pouvaient aboutir qu'au détriment de la vérité historique. » Baur a-t-il raison de parler ainsi ? C'est ce que nous avons à voir d'un peu près.

Relevons tout d'abord les points sur lesquels portera la discussion.

1. Paul est entré en relation avec les disciples de Jésus très peu de temps après sa conversion. (Actes.)

Paul n'est entré en relations avec Pierre et Jacques que trois ans après sa conversion et encore ne les a-t-il vus que durant l'espace de quinze jours. (Galates) Comparer en outre Galates 1/18 avec Actes 9/28.

2. La visite de Paul à Jérusalem où l'on parle de l'œuvre missionnaire est la *troisième* qu'il fit après sa conversion. (Actes.)

La visite de Paul à Jérusalem dans laquelle on parle de l'œuvre missionnaire est la *deuxième* qu'il fit après sa conversion. (Galates.)

Remarquons en outre que le motif de cette visite est différent suivant que l'on consulte le livre des Actes ou l'épître aux Galates.

3. La rencontre de Jérusalem a lieu en présence de tous les membres de l'Eglise; Paul et Barnabas ne sont pas inquiétés et tous, même Jacques, sont « d'avis de ne créer aucune difficulté à ceux des païens qui se convertissent à Dieu. » (Actes.)

La rencontre de Jérusalem paraît avoir eu un caractère privé, Paul et Barnabas y rencontrèrent une vive opposition ; mais ceux qui étaient regardés comme les colonnes finirent par tendre à Paul et à son compagnon la main d'association. (Galates.)

Sur le premier point, la discussion ne saurait être très longue. A moins de déclarer l'apôtre menteur (Galates 1/20), il est impossible de révoquer en doute son affirmation, et par suite d'accepter comme vérité historique le récit des Actes. Aussi tous les ouvrages modernes sur l'apôtre Paul, écrits avec un peu de sens critique, ne font-ils pas autre chose que de commenter sur ce point le récit de Paul (Sabatier, Weizsäcker, Pfleiderer, Wrede, Clemen.)

On a tenté, il est vrai, de montrer que si l'épître aux Galates parle de trois années, le livre des Actes parle d'un certain temps, ἱκαναί ἡμέραι, ce qui ne serait pas très loin de dire la même chose. Mais cette expression peut difficilement signifier trois ans ; de plus, Actes 9/26 et 27 laisse clairement entendre que le retour de Paul à Jérusalem eut lieu peu de temps après sa conversion, alors qu'il était difficile que cet événement fût connu des disciples et qu'on se souvenait encore nettement de Paul persécuteur. N'oublions pas non plus que l'on nous raconte πάντες ἐφοβοῦντο (Actes 9/26) tandis que Paul dit expressément que lors de sa première visite il n'a vu que Pierre et Jacques.

Passons maintenant au second point. D'après l'ordre chronologique des voyages de Paul mentionnés dans les Actes, Galates 2/1 s.q. devrait être identique à Actes 11/30. Mais si l'on s'attache à l'objet qui pousse Paul à monter auprès des apôtres, c'est à Actes 15/4 sq. qu'il faut iden-

tifier Gal. 2/1—10. Mais alors que faire de Actes 11/30 et 12/25? Le considérer comme non historique tout simplement. Cela met dans l'embarras ceux qui ne veulent rien sacrifier ni du livre des Actes, ni des renseignements fournis par Paul. Aussi a-t-on essayé d'insinuer qu'entre les deux voyages relatés par l'apôtre, il s'en était placé un autre, un tout petit, oublié ou négligé par lui, mais dont l'auteur du livre des Actes aurait gardé le souvenir. A cette façon d'argumenter, Baur répond, avec raison, que Paul occupé à prouver son indépendance à l'égard des apôtres de Jérusalem ne pouvait et ne devait rien oublier dans la mention qu'il fait de ses rapports avec eux, au risque de voir crouler toute sa démonstration [1]. Il ne pouvait donc négliger le voyage indiqué Actes 11/30, et s'il le fait, c'est que ce voyage n'a pas eu lieu [2]. Aujourd'hui, on est également d'accord avec Baur sur ce point. On a démontré que Gal 2/1 s.q. est identique à Actes 15/4 sq. [3] et que Actes 11/30 provient de la combinaison de Gal. 2/1 avec I Cor. 16/4 [4].

Beaucoup plus importante est la troisième divergence constatée entre nos deux récits. En effet, si Paul affirme n'être entré en relations avec Pierre et Jacques que trois ans après sa conversion, n'avoir fait à Jérusalem que les voyages cités dans l'épître aux Galates, il ne s'en suit pas encore que Paul ait été opposé à Pierre, que les partisans de Paul aient formé un parti compact en face de ceux de Jérusalem, et que toute l'histoire des deux premiers siècles chrétiens soit remplie par la lutte de ces deux partis. Aussi a-t-on pu donner raison à Baur sur les deux premiers points sans être d'accord avec lui sur le troisième.

[1] *Paulus*, p. 113.
[2] cf. SABATIER. *L'Apôtre Paul*, p.20.
GODET. *Introduction au N. T.* I, p. 116-117.
[3] F. SIEFFERT. *Der Brief an die Galater* 1899, p. 79 et la note.
[4] H. HOLTZMANN. *Hand-Commentar zum N. T. I*, p. 364.

De quoi s'agit-il en somme? Il s'agit de savoir si Actes 15/4 sq. et Gal. 2/1—10 qui se rapportent au seul et même événement sont si divergents, que toute conciliation entre eux soit impossible, si la première version est absolument sujette à caution, tandis que l'autre mérite notre approbation entière. Il s'agit de savoir si les apôtres Pierre, Jacques et Jean, qui étaient regardés comme des colonnes, faisaient cause commune avec les faux-frères et étaient d'accord avec eux pour imposer à Paul et à Barnabas les exigences auxquelles l'apôtre a dû s'opposer. (Gal. 2/4—5).

Si la question est résolue par l'affirmative, les disciples immédiats de Jésus deviennent les adversaires de Paul et de son œuvre, les ennemis de Paul, en Galatie, à Corinthe et ailleurs, sont leurs émissaires et le parti antipaulinien du second siècle, signalé par les Homélies clémentines et d'autres documents, descend d'eux en ligne directe.

Si, au contraire, les apôtres de Jérusalem n'ont point partagé l'animosité des faux-frères, et ont tendu loyalement à Paul la main d'association, la lutte se circonscrit; Pierre et ses amis sont lavés du reproche d'avoir combattu leur plus grand collaborateur, l'accord des apôtres affirmé par la tradition devient moins légendaire et les données des Homélies clémentines doivent être contrôlées avec soin avant d'être érigées en juges de la tradition.

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la version des Galates est, au premier coup d'œil assez différente de celle des Actes pour que Baur ait déclaré leur conciliation impossible. Dans les Actes, la question controversée est discutée dans une grande assemblée dont Paul ne parle pas, à moins qu'elle ne soit dissimulée sous les mots ἀνέθεμην ἀυτοῖς comme le veulent plusieurs commentateurs. Baur prend ce mot ἀυτοῖς pour une expression générale dont le sens est déterminé par ce qui suit κατ'ἰδιαν δέ τοῖς δοκοῦσι. En d'autres termes, Baur n'accepte pas qu'il y ait eu deux conférences, mais une seule avec les apôtres Jacques,

Pierre et Jean. Il ne s'agit pas seulement pour lui d'une question posée par quelques membres de l'Eglise de Jérusalem, mais du conflit de deux christianismes. Les apôtres sont si peu en dehors du conflit que nous les voyons conserver un point de vue pareil à celui du judaïsme. Aux exigences qu'ils formulent, Paul oppose une fin de non-recevoir, afin que la liberté de son Evangile ne soit pas mise en question. Quels qu'ils aient été autrefois, ils ne réussissent pas à transformer les vues et les principes de l'apôtre des Gentils. Ils doivent reconnaître qu'il y a un Evangile des incirconcis confié à Paul, indépendant du judaïsme, et que les païens peuvent avoir part au royaume sans devenir Juifs. Au nom de l'expérience acquise au cours de ses voyages missionnaires, l'apôtre s'oppose à Pierre, et affirme que celui qui a fait Pierre l'apôtre des circoncis l'a fait, lui, Paul apôtre des incirconcis. Il y eut donc accord, mais cet accord demeura extérieur. Les chrétiens de Jérusalem laissèrent Paul poursuivre son travail chez les païens selon les principes qu'il leur avait exposés, mais ils n'en voulaient rien pour eux-mêmes [1].

Le récit des Galates nous montre que quatorze ans après la conversion de Paul, les apôtres de Jérusalem n'ont point encore dépassé le point de vue du judaïsme. Ils ne savent rien encore du pagano-christianisme, et s'ils cèdent à l'apôtre Paul, c'est qu'ils ne sont pas en état de résister à la puissance de sa personnalité. Ils font des concessions, mais ils prennent une attitude passive à l'égard des principes pauliniens et ne font rien pour les répandre.

Ces observations conduisent Baur à l'affirmation qu'il y avait deux judéo-christianismes, l'un strict, qui voulait pour tous la soumission à la loi, l'autre modéré ayant à sa tête les disciples immédiats de Jésus, et disposé à tolérer le baptême des païens sans les astreindre à la circoncision.

[1] *Paulus*, p. 123-125.

Ces deux partis étaient d'accord entre eux sur le principe, mais comme le premier, adversaire irréductible de Paul, avait pour lui la logique et l'enthousiasme, il ne tarda pas à devenir prédominant et à jouer le rôle principal. C'est ce que nous montre le conflit d'Antioche, (Gal. 2/11 sq.) dont les Actes ne nous disent rien [1].

Cette conception que Baur se faisait des rapports des apôtres entre eux prête le flanc à des objections sérieuses. Il semble lui-même avoir compris la chose lorsqu'il dit que les apôtres de Jérusalem n'ont rien exigé de Paul qui aurait pu le pousser à corriger son point de vue, qu'au contraire, ils ont dû reconnaître la justesse de ses vues et la légitimité de sa manière d'agir. Mais il n'a pas suivi la voie ouverte par cette observation. Glissant ses idées sous les mots, il affirme que Pierre et ses compagnons sont étroits d'idées et judaïsants. De là à en faire les adversaires déclarés de Paul et de son Evangile il n'y avait qu'un pas, et ce pas fut facilement franchi. Ce qui le poussa à prendre cette attitude et à y persévérer, ce n'est pas seulement une fausse exégèse des passages signalés plus haut, inspirée comme nous le verrons plus loin par une théorie peu propre à rendre intelligible les manifestations multiples de cette période agitée de l'histoire du christianisme, mais encore une importance exagérée accordée à certains témoignages du second siècle et surtout à celui des Homélies Clémentines. Il a cru trouver dans cet ouvrage d'une origine suspecte la preuve de l'existence, sous une forme adoucie, des deux grands courants dont la lutte remplit le siècle apostolique, de l'animosité des judéo-chrétiens à l'égard de Paul et de l'influence du judéo-christianisme dans la formation de l'Eglise catholique ancienne.

Il m'est difficile d'indiquer tous les arguments sur lesquels Baur a appuyé son opinion, et surtout de donner

[1] *Paulus*, p. 124-129.

une idée complète de l'ingéniosité, de la souplesse et même de la subtibilité avec lesquelles il a défendu sa thèse. Essayons cependant. Nous avons vu déjà tout le profit que Baur a tiré de certains passages des épîtres aux Corinthiens et aux Galates ; nous avons constaté que pour lui l'Apocalypse dans ses pensées maîtresses et dans plusieurs de ses textes (2/2, 14, 20, 21/14) était dirigée contre Paul et ses amis. Les efforts des judéo-chrétiens n'ont tendu à rien moins qu'à effacer l'œuvre et le nom de l'apôtre des Gentils, et ils y ont en partie réussi. Si le paulinisme survit dans le troisième Evangile, dans Marcion, et se présente adouci dans plusieurs épîtres canoniques les hommes et les ouvrages les plus marquants du second siècle l'ignorent [1]. A Ephèse, le christianisme paulinien fut remplacé par un christianisme johannique et le nom de Paul est omis, ou mentionné dans un esprit de haine par tous les écrivains sortis de ce milieu. Papias qui montre un si grand intérêt pour les successeurs immédiats des apôtres ne parle ni de Paul ni de ses partisans. Justin Martyr qui eut de si fréquentes occasions de citer Paul n'en dit pas un mot. Hégésippe qui vivait au milieu du second siècle ne nomme pas Paul, mais il le combat en opposant I Cor. 2/4 à Matth. 13/16 pour en tirer la conclusion que Paul était un faux apôtre. Il y a plus. Hégésippe visitant vers 160 diverses communautés étrangères, entre autres Corinthe et Rome, trouva que partout « l'on était fidèle à l'enseignement de la loi, des prophètes et du Seigneur » (Voir Eusèbe IV/22), d'où l'on peu conclure que, même à Corinthe, le judéo-christianisme régnait en maître. Aux yeux de Baur, cette affirmation est corroborée par un autre passage d'Eusèbe (H. E. 3/32) que nous allons transcrire d'après la traduction de M. le curé Grapin [2]. « Le même Hégésippe..... ajoute

[1] *Christ der drei erstem Jahrh..*, 1e édit., p. 81 et *Paulus*, p. 220 à 221.

[2] EMILE GRAPIN, *Hist. eccles. d'Eusèbe*, texte grec et traduction française, chez Alph. Piccard, Paris 1905, p. 333.

que jusqu'à cette époque l'Eglise demeura semblable à une vierge pure et sans souillure ; c'était dans l'ombre ténébreuse et comme dans une tanière que travaillaient alors, quand il s'en trouvait, ceux qui essayaient d'altérer la règle intacte de la prédication du Sauveur. Mais lorsque le chœur sacré des apôtres eut succombé à divers genres de morts et qu'eut disparu la génération de ceux qui avaient été jugés dignes d'entendre de leurs oreilles la Sagesse divine, alors l'erreur impie reçut un commencement d'organisation par la tromperie de ceux qui enseignaient une autre doctrine. » L'hérésie est donc née après la mort des apôtres, ce qui n'exclut pas, dit Baur, que de leur temps il ne pût y avoir un faux docteur, tel que le fut Paul, d'après Hégésippe, qui n'avait pas entendu la Sagesse divine de ses propres oreilles », et qui travaillait dans l'ombre à altérer la saine doctrine. N'oublions pas que les Ebionites ont considéré Paul comme un apostat, rejeté ses lettres et répandu sur son compte des calomnies toutes gratuites [1], que l'histoire de Simon le Magicien n'est pas autre chose qu'une légende dans laquelle l'Eglise du second siècle a exprimé sa haine contre Marcion à qui l'on a donné de nombreux traits empruntés à Paul [2]. C'est ce que nous montre très clairement la littérature pseudo-clémentine où se révèlent les intentions et la doctrine d'un parti puissant, au milieu du second siècle, et opposé à l'apôtre. Celui-ci n'est pas nommé, mais il est impossible de méconnaître que tout, ou presque tout, dans ces écrits est dirigé contre lui. Dans la lettre de Pierre à Jacques placée en tête des Homélies Clémentines, Pierre raconte que de son temps déjà, quelques uns ont entrepris, par des interprétations artificielles, de transformer ses discours dans le sens d'une suppression de la loi, s'opposant ainsi à la loi de Dieu

[1] *Paulus 1*, 220, cf. *Irenée* I 26. *Eusèbe* 3/27. *Epiph Hær* 30/25.
[2] *Christ. der drei ersten Jahrh.* 1re édit., p. 85 sq. cf. RENAN. *Les Apôtres*, p. 4, puis p. 153, note.

donnée par Moïse et approuvée par Jésus. Pour Baur, l'adversaire, l'homme sans loi, c'est Paul, c'est Marcion, c'est Simon le Magicien tout ensemble. Lorsque Pierre, s'adressant à Simon, dit : « Si notre Seigneur t'est apparu dans une vision, s'il est entré en relations avec toi, il t'a parlé en rêves ou par des révélations comme à un adversaire qui excite la colère. Quelqu'un peut-il être fait apôtre par une vision ? Comment pouvons-nous te croire quand tu dis qu'il t'est apparu ? Peut-il s'être manifesté à toi qui as une doctrine si opposée à la sienne ? Eusses-tu passé une heure avec lui, été fait apôtre par lui, tu prêcherais sa doctrine, expliquerais ses sentences, aimerais ses disciples et ne combattrais pas contre moi qui ai vécu avec lui », c'est en réalité à Paul qu'il s'adresse [1].

Est-ce à dire que le judéo-christianisme ne veuille rien savoir d'une prédication de l'Evangile aux païens ? Non, dit Baur. Forcé d'accepter le fait accompli, il admet parfaitement que les païens soient appelés à participer aux promesses de Dieu, mais il veut placer tout l'effort accompli sous l'autorité de Pierre. La haine que respirent les Clémentines s'explique par le désir d'effacer de la mémoire des hommes le nom de l'apôtre Paul.

Mais l'intérêt qu'éveillent en nous les Clémentines réside dans l'énergie avec laquelle le judéo-christianisme cherche à revendiquer la supériorité à l'égard du paulinisme, à attirer sous son égide le monde païen, et surtout dans l'effort accompli pour façonner l'Eglise à son image. Le judaïsme renouvelé et développé dans le judéo-christianisme s'y montre à nous dans son importance universelle. D'où proviennent toutes ces institutions théocratiques, toutes ces formes aristocratiques qui ont fourni à l'Eglise catholique les éléments de son organisation, si ce n'est le judaïsme. Si l'épiscopat est le propre centre du catholicisme,

[1] *Christentum der drei ersten Jahrhunderte* 3e édit. p. 87.

le principe directeur et vivant de tout l'organisme, toute la hiérarchie ecclésastique du moyen-âge est impliquée déjà dans les débuts de la constitution épiscopale où l'évêque est en train de devenir pour chaque communauté ce que Christ, sur la base de la notion juive du Messie, est devenu pour l'Eglise. La capacité infinie de développement du judéo-christianisme héritier du judaïsme dans ses prétentions à la souveraineté théocratique universelle lui permet de pouvoir grandir et devenir une puissance réelle, tout en conservant ce qu'il y a de *sui generis* dans son principe. Si le paulinisme conquit les masses au christianisme catholique, ce fut le judaïsme qui leur donna l'édifice hiérarchique avec ses formes organisatrices [1].

La même conception historique, défendue avec une habileté plus ou moins grande et justifiée par des arguments qui ne sortent guère du cadre de ceux que nous venons d'indiquer, se retrouve chez tous les disciples de Baur, en particulier chez Schwegler. Doué d'un talent littéraire qui rappelle celui de Strauss, Schwegler donna le premier dans son ouvrage intitulé *Das nachapostolische Zeitalter*, intéressant à plus d'un titre, une vue d'ensemble de la conception tubingienne des deux premiers siècles du christianisme. Réduisant ce dernier à un ébionitisme assez pâle, il essaya d'indiquer les étapes de son évolution, de caractériser sa capacité de transformation et d'enrichissement, ses conflits avec le paulinisme qu'il refoule dans l'ombre jusqu'au moment où, sous la pousée de circonstances, inexplicables à son point de vue, le paulinisme est appelé, à la fin du second siècle, à coopérer à l'organisation de l'Eglise où tout est d'origine ébionite, c'est-à-dire juive, sauf la notion de l'universalisme.

[1] *Christentum der drei ersten Jahrhunderte*, 3e édit., p. 106 et 107.

Planck [1], Zeller [2], Kœstlin [3], Hilgenfeld [4] (faut-il dire aussi Holsten et Volkmar ?) qui s'efforcèrent de modifier plusieurs des vues de Schwegler ou même de Baur, ne brisèrent point la conception générale et s'en tinrent au mouvement historique esquissé par Baur dès 1831.

C'est toujours l'antagonisme des deux courants qui remplit les deux premiers siècles ; c'est toujours la séparation des écrits chrétiens primitifs en deux groupes ; la seule grande question débattue entre ces critiques ne concerne le plus souvent que la place ou la date à assigner à tel ou tel écrit. Je n'ignore point tous les efforts de Hilgenfeld pour échapper aux critiques adressées à Baur et à son école, efforts louables et sérieux où se manifestent une conscience scientifique très haute, un savoir immense et une perspicacité souvent très profonde. Tout en affirmant que la conception de Baur reste au centre de toute conception vraie des Evangiles et des Epîtres [5], il s'est efforcé de guérir la foi ecclésiastique des blessures trop profondes faites par la critique de Tubingue. Il ne croit pas que dès le début Paul ait voulu s'opposer à la communauté de Jérusalem ; il estime que l'apôtre a cherché une loyale entente avec elle et les chrétiens sortis du judaïsme se réjouissaient de ses travaux. D'autre part, selon Hilgenfeld, le conflit des deux grands courants chrétiens, n'a pas eu la durée que lui attribuait Baur ; le rapprochement se fit très tôt entre les frères ennemis, ce que prouve une étude approfondie de la littérature évangélique et du mouvement du siècle apostolique. C'est que la question est bien plus complexe qu'elle n'en a l'air. Elle en entraîne après elle deux ou trois autres

[1] *Theologische Jahrbücher*. 1843 et 1847.
[2] *Apostelgeschichte*.
[3] *Synoptische Evang*. p. 386 s. q.
[4] *Die Evangelien* 1854, *Der Kanon* des N. T. 1863, Einleit in d. N. T. 1875.
[5] HILGENFELD, *Der Kanon*, p. 180, 185, 188.

d'une importance capitale pour l'intelligence du premier siècle et des origines chrétiennes.

La première de ces questions concerne la nature des conceptions des premiers apôtres. Etaient-ils aussi bornés que Baur et Schewegler l'affirmaient, et le christianisme du début n'était-il qu'un pâle ébionitisme ? S'il en est ainsi, c'est la faute de Jésus, dont ils ont gardé fidèlement l'enseignement, de les avoir maintenus dans ce point de vue facilement dépassé.

Mais est-il vrai que Jésus soit resté enfermé dans la loi et qu'un esprit de timidité ait inspiré tous ses rapports avec le judaïsme ? Il est permis d'en douter. Quoi qu'il en soit, la question de savoir quels ont été son enseignement et son attitude à l'égard de la loi se pose ici avec force. Où trouver les renseignements nécessaires et suffisants pour répondre à la question que nous venons de poser, en d'autres termes, quel est l'Evangile le plus ancien, celui qui peut le mieux nous renseigner sur la prédication du Sauveur et sur sa manière de considérer la loi ?

Ces questions qui me paraissent connexes ont joué un rôle plus ou moins conscient dans l'évolution de la critique qui s'est opérée sur la base des idées de Baur.

Hilgenfeld l'avait senti, lorsque, s'efforçant de ramener à des proportions plus modestes le conflit des deux courants chrétiens, il propose une nouvelle méthode de critique à la place de la méthode historique de Baur. Mais soit qu'il n'ait pas su aller jusqu'au bout de ses prémisses, ou qu'il se soit laissé arrêter par des arguments qui n'en étaient pas, Hilgenfeld n'est parvenu ni à modifier, ni à élargir d'une manière sensible la conception de Baur dont il est resté jusqu'à nos jours le seul héritier à peu près direct.

C'est à Ritschl qu'il appartenait de montrer l'erreur de Baur et de son école, en reprenant à fond l'étude des deux premiers siècles et en poussant la conception tubingienne

dans une direction que Baur n'avait ni soupçonnée ni voulue.

Comme c'est à ses travaux que se rattache pour plusieurs la considération actuelle de l'époque apostolique, il est nécessaire que nous nous y arrêtions quelques instants.

L'ouvrage dans lequel Ritschl a déposé le fruit de ses recherches, intitulé *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* a eu deux éditions, la première en 1850, la seconde en 1857. La première édition suscitée à la fois par l'ouvrage de Schwegler et par les articles de Planck, publiés dans les *Theologische Jahrbücher*, est conçue encore dans le point de vue de Tubingue. Un aperçu sommaire des points de contact avec les idées de Baur suffira à l'objet de notre étude.

1. Avec Baur, Ritschl considère Matthieu comme le seul évangile capable de nous fournir des renseignements certains sur l'enseignement de Jésus, et c'est sur Matthieu qu'il s'appuie pour étudier la position de Jésus à l'égard de la loi. Il y trouve la conviction que Jésus n'a pas voulu s'opposer à la loi, ni aux seuls pharisiens. La seule notion qui les sépare de ce dernier est qu'il considère la loi et les prophètes comme une unité qu'il s'efforce de spiritualiser.

2. Le judéo-christianisme a conservé l'attitude de Jésus à l'égard de la loi ; il ne franchit guère les limites de la Palestine et se contente de la mission au sein de son peuple. De là la défiance qu'il nourrit à l'égard de Paul. La contradiction entre Actes 15 et Gal. 2/1—10 est trop grande pour que les tentatives de la résoudre puissent aboutir.

3. Pour l'étude du siècle post apostolique Ritschl utilise, à l'exemple de Baur, les Pseudo-Clémentines ; elles lui fournissent la preuve de l'existence, au second siècle, de deux courants dont la réconciliation donna naissance à l'Eglise catholique ancienne.

Cependant, aux yeux de Baur, tout n'était pas pur dans cet ouvrage intéressant et mal écrit ; tous les matériaux n'étaient pas du même titre. Le vieux maître de Tubingue

déplorait en particulier la polémique parfois fort vive contre Schwegler, les coups de boutoir à l'adresse de ceux qui ne partagaient pas les idées de l'auteur, les divergences très sensibles qui s'affirmaient sur certains points et qui menaçaient de le conduire fort loin. En effet, il y a dans cet ouvrage des vues nettement opposées à celles de Baur et qui permettent d'assigner à Ritschl la position que les francs-tireurs occupent sur les ailes d'une armée. Notons ici les divergences les plus considérables.

1. Ritschl cherche à ramener les deux directions adverses à la prédication de Jésus, leur source commune, ce que n'avaient fait jusque là ni Baur ni Schwegler [1].

2. L'activité de Jésus n'a pas été purement législative, mais démonstrative de puissance. Dès lors, le christianisme n'est plus une secte juive comme le veut Schwegler ; il y a en lui quelque chose de nouveau dans la meilleure justice [2]. Jésus est au centre de tout le sermon sur la montagne, bien qu'il ne se mette pas lui-même en scène. L'apparition de Jésus a créé au sein du judaïsme une communauté de justice bien supérieure à celle des pharisiens, d'où est découlée une autonomie de la conscience qui a existé avant l'apparition de Paul.

3. Il y a entre Paul et les disciples de Jésus de nombreux points de contact, tout un ensemble de notions communes: ils ont la même conception de Dieu, de l'Ancien Testament, la même façon de juger le paganisme, de considérer le rôle des anges et des démons, de parler de l'αἰών οὗτος et de l'αἰών μέλλων. Il y a chez les uns comme chez les autres une identique disposition du sentiment éveillée par Jésus. Si Actes 15 et Gal. 2 se concilient difficilement, le conflit d'Antioche n'a pas amené de rupture définitive entre les apôtres. On le voit bien à la manière dont Paul parle des

[1] PLANCK. *Judaïsmus und Urchristentum* dans les Théol. Jahrb. 1847.
[2] cf. PLANCK, o. c. p. 265-268.

disciples dans quelques passages des épîtres aux Corinthiens. D'autre part l'Apocalypse n'est pas sans renfermer de nombreux éléments universalistes.

4. Le judéo-christianisme a revêtu deux formes, l'une rigide, adversaire de Paul, l'autre modérée, représentant le point de vue des apôtres [1].

Tandis que Baur affirmait que la première avait absorbé la seconde, Ritschl est d'avis tout contraire, et pense que l'Apocalypse représente la manière de voir des apôtres.

5. Tandis que Schwegler et Planck voyaient dans le judéo-christianisme le principe moteur de l'évolution, et que Baur lui attribuait l'influence organisatrice dans l'Eglise, Ritschl avec Kœstlin, croit trouver dans le paulinisme le ressort de tout le mouvement. Il est vrai que pour obtenir une norme de vie d'une valeur universelle, le paulinisme a dû revêtir une forme sensiblement différente de la forme primitive. Il se dépouilla de sa formule fondamentale (justification par la foi) et s'appropriant sous une forme modifiée la tradition évangélique, il détermina la loi morale comme essence du christianisme. Le judéo-christianisme pharisaïque fut brisé par la révolte de Barkockbas, tandis que la tendance modérée fut exclue de l'Eglise après la controverse sur la Pâque. Son influence sur la formation de l'Eglise a été nulle.

6. Un certain nombre d'écrits rejetés à une époque postérieure par Baur et Schwegler sont déclarés authentiques (Colossiens, Philippiens) ; d'autres considérés par ces mêmes critiques comme judéo-chrétiens, sont attribués au paulinisme (épître aux Hébreux). Justin martyr est un représentant scientifique du paulinisme.

De 1850 à 1857, Ritschl, professeur à Bonn, accentua les divergences qui le séparaient de Baur. Ce n'est pas sans tristesse que ce dernier suivit l'évolution de son ancien

[1] cf. E. RENAN, Les Evangiles, p. 119.

élève, et vit s'approcher la rupture qu'il chercha à retarder le plus possible [1]. Pendant les sept années qui séparent les deux éditions de son œuvre, Ritschl se livra à une étude approfondie de toutes les questions controversées et à des recherches nouvelles sur le second siècle. Peu à peu une nouvelle lumière monta dans son esprit, et il put annoncer à son père, si ma mémoire ne me trahit point, qu'il était parvenu à l'égard de son ancien maître à une opposition fondamentale, parfaitement consciente d'elle-même et de ses conséquences.

La seconde édition de l'*Entstehung der altkatholischen Kirche* est en fait un ouvrage nouveau, bien que le plan de sa devancière ait été conservé intégralement ou à peu près. Dans l'étude des rapports de Jésus avec la loi qui fait l'objet du premier chapitre, Ritschl part de Marc, que depuis 1851, il considère comme l'Evangile primitif. Il y trouva le preuve que Jésus a tenu toute une partie de la loi pour insuffisante dans le Royaume (p. 30). Jésus montre que le Messie peut effacer tout ce qui ne se rapporte pas à l'homme intérieur, et qu'il est libre à l'égard de la loi. A vrai dire Jésus ne parle clairement de cela qu'en tête-à-tête avec ses disciples qu'il veut déshabituer des traditions pharisaïques, sans toutefois les arracher d'un seul coup à la loi. Il laisse à l'avenir, dirigé par l'Esprit-Saint, le développement de la loi nouvelle. Ce développement devait se faire par des expériences de vie, des conflits, des oppositions où les disciples allaient se trouver entraînés (p. 47, 48). Cependant les disciples immédiats de Jésus avaient parfaitement compris le principe de l'autonomie et de l'universalité du christianisme. (Epître de Jacques, I Pierre). C'est que, plus encore que dans la première édition, Ritschl

[1] On trouvera sur ces évènements et ces conflits des renseignements d'un haut intérêt dans l'ouvrage que M. Otto Ritschl a consacré à son père : *Albrecht Ritschl's Leben* I. p. 126 sq.; 263 sq.; 271 sq.

conçoit le christianisme moins comme une loi que comme un principe de vie meilleure.

Quelle fut, dans ces conditions, la position de Paul à l'égard des autres apôtres ? Il n'y a pas eu entre eux d'opposition fondamentale, autrement ils n'auraient pu avoir l'histoire commune qu'ils ont eue d'après les documents que nous possédons. Si Paul n'a pas soumis les païens à la loi, c'est qu'il a insisté surtout sur la foi, et si cela n'est pas conforme aux *paroles* de Jésus qui ne s'est pas occupé des païens, cela est conforme à ses *intentions*. N'avait-il pas dit que le but et le sommaire de la loi, c'est le commandement de l'amour ; Paul, lui, fait sortir ce commandement de la foi. N'oublions pas que Paul a bien des idées juives, qu'il n'a pas repoussé la parousie et que, d'autre part, le chiliasme de l'Apocalypse n'est pas aussi grossier que le veut Schwegler. La condamnation du chiliasme n'est pas celle du passé juif de l'Eglise. Paul n'a pas rejeté complètement les coutumes juives ; il ne le pouvait du reste pas. C'est lui qui a amené les pagano-chrétiens à l'Ancien Testament d'où dépendait leur éducation chrétienne, les plaçant ainsi sur le même terrain que les chrétiens de Palestine. Dès lors l'opposition entre Gal. 2/1—10 et Actes 15/4 sq. est plus apparente que réelle. A vrai dire, Paul ne confirme pas directement le récit des Actes, mais il ne le contredit pas ; s'il ne mentionne pas le Décret de Jérusalem, c'est qu'il voulait ramener les Galates sous son autorité exclusive. Il lui suffisait d'affirmer qu'il avait été reconnu de tous. La mention du décret est inutile à l'objet de son discours. Puis, Paul ne dit pas qu'il ait exposé son Evangile en des réunions privées (Gal. 2/2) mais en public. Paul, sans doute, a eu de la peine a empêcher la circoncision de Tite, réclamée par les Zélotes, mais les disciples ne lui demandèrent rien, lui tendirent la main d'association et lui laissèrent son champ d'action. Le décret qui sortit des délibérations de Jérusalem et qui représente le

point de vue des apôtres et de Jésus, fournit la base d'un accord, mais non la garantie d'une paix durable. Il pouvait convenir aux Eglises de Palestine où les judéo-chrétiens étaient en majorité tandis qu'ailleurs il était violé par les deux partis extrêmes. Paul qui ne le cite jamais expressément, mais y fait souvent allusion (Cor. 5/1, 8/10—11) ne l'interprête pas de la même manière que Jacques. Il y eut des conflits à Antioche, en Galatie, à Philippes parce qu'on n'avait pas résolu la question de savoir à qui les judéo-chrétiens de la diaspora devaient obéir. Cela dépendait de la façon dont on entendait la séparation des domaines; Paul qui pensait à la séparation géographique voulait les entraîner vers les libertés qu'il tolérait dans ses communautés ; Jacques qui s'appuyait sur une séparation ethnographique désirait qu'ils restassent Juifs; de là le conflit d'Antioche. Mais l'accord un moment troublé se rétablit très tôt (Col. 4/10, I Pierre 5/12) et le judéo-christianisme strict fut dépouillé de l'autorité apostolique.

Les héritiers judéo-chrétiens des apôtres que Ritschl, à la suite de Jérôme, appelle les Nazaréens, persistèrent dans l'attitude conciliante de leurs maîtres, et firent une place à Paul dont ils approuvèrent la mission et la dignité d'apôtre. S'ils observaient les coutumes juives, ils ne considéraient pas que les pagano-chrétiens fussent tenus de s'y soumettre. On le voit bien dans les documents qui représentent leur point de vue, l'épître aux *Hébreux* et le *Testament des douze patriarches*. A côté des Nazaréens, Ritschl constate l'existence de deux autres directions judéo-chrétiennes : le judéo-christianisme pharisaïque que Paul rencontre en Galatie et le judéo-christianisme essénien, dont l'origine doit être cherchée dans une entrée en masse des Esséniens dans l'Eglise vers la fin du premier siècle. Ce sont les *faibles* de l'épître aux Romains (Rom. 14), les hérétiques de celle aux Colossiens [1] ; ce sont les adversaires

[1] cf. CHAPUIS dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, année 1903. p. 223 sq.

de Paul dont la haine s'exhale dans les Homélies Clémentines ; ce sont aussi les Ebionites d'Epiphane.

Ces courants divers n'ont pas exercé d'influence sur l'Eglise du second siècle ; il faut dire même qu'ils ont été loin d'être prédominants à ce moment-là. Ce sont les pagano-chrétiens qui constituèrent la majorité des Eglises, et comme les judéo-chrétiens stricts persistaient dans leur attitude hostile, on en vint, avant la controverse sur la Pâque (née non du conflit de deux partis, mais du besoin d'uniformité dans le culte) à les exclure, et à exclure avec eux la fraction modérée, héritière des apôtres de Jérusalem. C'est qu'en effet on ne faisait plus de différence entre les deux tendances, parce qu'on ne comprenait plus dans la grande Eglise la position du judéo-christianisme au premier siècle. On déclara hérétique le point de vue des apôtres tout en érigeant la tradition évangélique en critère de la catholicité de l'Eglise.

La contre-partie du christianisme juif est non le paulinisme, comme dans la première édition, mais le pagano-christianisme, issu du paulinisme, conception de la vie opposée à celle du judéo-christianisme.

Si Paul a travaillé à implanter le christianisme en terre païenne, il n'a certainement été ni le seul ni le premier. Il a eu des collaborateurs sortis de Jérusalem qui ont agi à côté, et parfois en dehors de lui. De plus son enseignement n'a pas dominé les convictions religieuses des chrétiens de ses propres églises. On peut douter par exemple, que ses partisans aient compris les développements et les déductions des épîtres aux Galates et aux Romains. Pour les comprendre, il fallait les expériences de vie que Paul avait faites, mais qu'on ne pouvait guère attendre de ses néophytes. Tout cela nous montre qu'il est faux d'identifier paulinisme et pagano-christianisme, et de voir une opposition contre Paul partout où il n'y a pas dépendance manifeste à son égard. De même que le judéo-christianisme

avait revêtu des formes diverses, le pagano-christianisme fut multiple et se ramifia de façon très bigarrée. Il avait pour caractère général l'éloignement des coutumes juives, et se signalait par la conviction qu'il était le vrai Israël, qu'il avait pris la place des Juifs au sein de l'alliance avec Dieu. C'est ce que Ritschl rencontre dans toute une série d'écrits qui font toucher du doigt la formation d'une doctrine historico-dogmatique par laquelle le pagano-christianisme s'est opposé au judéo-christianisme. Les épîtres de Clément-Romain, de Polycarpe, de Barnabas, le Pasteur d'Hermas, les écrits de Justin Martyr permettent, en effet, de se rendre compte comment les idées pauliniennes se sont déformées au cours du second siècle, et ont donné naissance à l'organisation ecclésiastique qui se montre à nous chez les pères antignostiques. Perdant de leur rudesse, de leur âpreté, de leur étrangeté même sous l'influence du milieu dans lequel elles étaient appelées à évoluer, les conceptions particulières de l'apôtre revêtirent la forme d'une loi morale tirée de la loi, de l'Evangile et des épîtres, garantie par tous les apôtres et unissant la foi et les œuvres.

Pour Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien et Origène, le christianisme est une loi, la loi nouvelle. On la trouve dans l'Ancien Testament, interprétée au point de vue chrétien par le moyen de l'allégorie, dans les Evangiles et chez tous les apôtres. C'est la loi de la liberté qui a supprimé les cérémonies juives et rendu inutile la loi de Moïse. A vrai dire cette loi nouvelle est la plus ancienne ; Adam l'a connue et les patriarches ont été justifiés par elle (Tertullien). Christ l'a restaurée et les apôtres l'ont prêchée. De plus le rapport religieux de l'homme avec Dieu, si fortement accentué par le siècle apostolique, fait place au rapport moral, à la capacité de l'homme pour le bien ; c'est ainsi que l'accomplisement de la loi tient lieu presque de justification devant Dieu.

Le christianisme catholique apparaît ainsi à Ritschl comme un degré déterminé de la représentation religieuse au sein du pagano-christianisme. Il est indépendant des conditions de la vie judéo-chrétienne, et en opposition avec le principe du judéo-christianisme. Il ne dépend pas seulement de Paul, mais de l'Ancien Testament, des discours de Jésus et de tous les apôtres représentés par Pierre et Paul, sans correspondre ni à la doctrine de Christ ni à celle d'aucun apôtre. Ces changements ont leur source dans l'incapacité des païens à reproduire d'une manière vivante les conceptions fondamentales des apôtres, intelligibles seulement par l'Ancien Testament. Le christianisme catholique dirigé à l'origine par l'intention de reproduire des formules pauliniennes, est conditionné par le paulinisme tout en lui étant opposé (p. 330, 331). Ainsi sur la base de la doctrine de Paul, les églises pagano-chrétiennes se sont formé à leur image et à leur usage une doctrine moyenne très différente du paulinisme original, et une organisation ecclésiastique dans laquelle s'est fait sentir l'influence de l'Ancien Testament, sans qu'il soit possible d'y retrouver celle du judéo-christianisme.

Cet ouvrage fut le signal de la réaction scientifique contre les thèses de l'Ecole de Tubingue. La manière dont sont compris le rôle de Christ, la mentalité des apôtres de Jérusalem et leurs relations avec Paul, le développement du judéo-christianisme et surtout les modifications subies par le paulinisme au sein des communautés pagano-chrétiennes, forme antithèse avec les affirmations de Baur. De plus, toute une série d'écrits rejetés au second siècle par Baur sont rétablis dans leur rôle de témoins de l'époque apostolique. (Evangile de Jean, 1 Jean, Jacques, I Pierre, et toutes les épîtres pauliniennes à l'exception de I Thimothée). Cependant cette seconde édition a agi moins par les conceptions particulières que par la manière de résoudre le problème, de représenter le mouvement général des doc-

trines à travers le siècle apostolique. En effet, bien des erreurs de détail ont dû être corrigées et sur bien des points il a fallu élargir le cadre tracé par l'auteur. Il n'en reste pas moins qu'en posant comme point de départ du développement du catholicisme le pagano-christianisme incapable de comprendre les présuppositions juives sur lesquelles repose le christianisme primitif, Ritschl a brisé le schématisme hégélien et fourni aux savants une conception historique des plus fécondes pour la connaissance scientifique des deux premiers siècles de l'Eglise [1].

En attribuant à Ritschl le mérite d'avoir brisé la conception tubingienne de l'histoire des origines chrétiennes, je n'ai garde d'oublier les travaux de toute une série d'hommes de talent qui, à des degrés divers ont contribué à nous faire pénétrer plus profondément au sein du procès historique, à nous montrer plus nettement la complexité des problèmes, à nous conduire vers une solution plus conforme à la fois aux intérêts scientifiques et aux postulats de l'expérience chrétienne. En disant cela, je ne pense ni à Neander, ni à Thiersch, ni à Lechler, ni à tous ceux qui partagèrent leur sentiment et marchèrent dans leur sillage. Livrés à leurs propres forces, ils auraient été incapables de poursuivre l'œuvre de Baur en l'élargissant et en la dépouillant de ce qu'elle a d'aventureux. On le voit bien à l'attitude de Neander qui, dans sa polémique avec Baur, abandonne chaque fois un peu de terrain à son adversaire sans se rendre compte où il va, sans savoir où s'arrêteront ses concessions. Et Lechler n'a-t-il pas avoué qu'il y avait eu conflit entre Paul et Pierre pour affirmer sitôt après que Paul et les apôtres étaient pleinement d'accord ? Ces hommes, si respectables soient-ils, si honorables que soient leurs travaux, demeurent en dehors du grand courant de la critique.

[1] cf. OTTO RITSCHL. *A Ritschl's Leben* I, p. 291 sq.

Incomparablement plus importants sont les ouvrages de E. Reuss, Hase, Renan, Hausrath, Pfleiderer, Weizsäcker, Harnack, qui sont arrivés, par des chemins divers, à des conceptions différentes, mais, qui toutes plus respectueuses des faits et plus conscientes des limites de la critique, peuvent être considérées comme ayant apporté à l'œuvre de Baur le complément qu'elle demandait.

Il ne rentre point dans le plan de mon étude de présenter ici un tableau complet des vues de ces critiques concernant les origines chrétiennes et la formation de l'Eglise au second siècle ; il suffit au but que je poursuis de souligner les points les plus importants sur lesquels l'unanimité est faite, et qui sont nécessaires à l'intelligence de la position des problemes critiques à l'heure actuelle.

D'une manière générale, on a reconnu la réalité du conflit entre Paul et les judéo-chrétiens, mais sans tirer de ces faits les conséquences que Baur avait cru pouvoir en faire sortir. C'est que si le conflit a été réel, il est beaucoup moins certain qu'il ait éclaté entre Paul et les apôtres de Jérusalem, et que l'on doive considérer comme irréductiblement contradictoires les deux récits Actes 15 Gal. 2/1—10.

En effet, dit Pfleiderer[1], en écrivant aux Galates ; ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον.... κατ'ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, Paul ne distingue-t-il pas nettement deux discussions? Les derniers mots se rapportent sans contredit aux apôtres, aux plus considérés. Voulant savoir s'il a couru en vain, fait œuvre inutile (car il ne désire nullement rompre les liens qui l'unissent à la communauté de Jérusalem), Paul veut obtenir l'assentiment des disciples immédiats de Jésus. C'est cela seul qui lui importe et c'est cela seul qu'il raconte avec quelques détails. Quant aux mots ἀνεθέμην αὐτοῖς, ils ne peuvent se rapporter aux apôtres, mais plu-

O. PFLEIDERER. *Das Urchristentum*.

tôt aux chrétiens de Jérusalem. Et, pour se convaincre de la justesse de cette interprétation, il suffit de supprimer les mots μετὰ βαρνάβα jusqu'à ἀποκάλυψιν et de lire ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς, etc. De là à conclure que Paul mentionne en passant l'assemblée dont parle les Actes, il n'y a qu'un pas. Cela ne veut pas dire que l'historicité de tous les détails fournis par les Actes soit ainsi garantie, mais que ce chapitre n'a pas absolument tort lorsqu'il nous parle d'une assemblée générale des chrétiens de Jérusalem.

Pourquoi ces discussions ? Des gens que Paul appelle des faux-frères, fanatiques de la loi, scandalisés de ce qui se passait à Antioche, voulaient empêcher l'apôtre de poursuivre son œuvre. Paul sépare ces faux-frères, qu'il rencontre pour la première fois, du reste de la communauté qui, sans partager les vues des Zélotes et tout en admirant l'œuvre accomplie par Paul et par Barnabas, hésitait et voulait avoir des explications. « L'heure était critique pour l'avenir du christianisme », écrit Pfleiderer ; c'était toute la question du christianisme comme église universelle qui était en jeu, dit Weizsäcker.

C'est en ce moment que les apôtres, Pierre en tête, se déclarèrent favorables à Paul. Les persécutions subies au nom de la loi leur avaient fait comprendre que la loi n'était plus pour eux ce qu'elle était pour les Juifs [1]. Sans partager complètement les principes de leur grand collaborateur, il lui tendirent la main d'association, empêchant ainsi la circoncision de Tite et affirmant la liberté des pagano-chrétiens à l'égard de la loi. La κοινωνία que Paul conclut avec les apôtres est le commencement de la grande église universelle. Les Juifs croyants s'unissent aux païens

[1] cf. WEIZSACKER. *Apost. Zeitalter*, p. 60, 61, 155 s. q.
HARNACK. *Dogmengeschichte* 3, p. 84, 85.
R. KNOPF. *Das Nachapostol. Zeitalter*, p. 9.

croyants. La foi en Jésus, commune à Paul et à Pierre, si, avec Weizsäcker, on considère Gal. 2/16 comme le résultat de leurs conversations antérieures, devient le centre d'une unité nouvelle.

D'après Gal. 2/8—10, le champ de la mission fut partagé en deux parties, l'une réservée aux apôtres, l'autre à Paul; cette séparation n'était pas seulement celle des domaines, mais encore celle des procédés et des Evangiles. On laisse Paul agir comme bon lui semblait dans le cadre qui lui est assigné; la seule recommandation qu'on adresse à son cœur est de se souvenir des pauvres de Jérusalem.

A ce point de vue il est difficile d'accepter comme historique le récit des Actes et de croire à l'authenticité du Décret de Jérusalem; ils portent l'un et l'autre la marque d'une époque postérieure. Weizsäcker pense que le décret est né après le conflit d'Antioche et qu'il a eu pour but de tracer les limites dans lesquelles la communion de la table était permise aux pagano-chrétiens. On désirait qu'ils se soumissent aux prescriptions édictées par les docteurs juifs à l'égard des païens qui voulaient habiter avec les Juifs. Dans cette hypothèse qui n'a rien que de vraisemblable et qui explique le silence de l'apôtre Paul à cet égard, le Décret serait issu des difficultés avec Paul, non d'un accord avec lui [1]. Mais si l'auteur du livre des Actes est éloigné des évènements, comme le voulait Baur, il a recueilli le souvenir exact que l'apôtre a obtenu gain de cause dans les discussions qui se déroulèrent à Jérusalem, et c'est là ce que Baur n'a pas su voir.

Reste le conflit d'Antioche auquel l'Ecole de Tubingue a donné une valeur exagérée; elle y a vu une preuve de la vérité de sa théorie. On ne peut nier, en effet, que Paul ait réprimandé Pierre, qui, après avoir consenti à manger avec les néophytes païens s'était détourné d'eux sous l'in-

[1] WEIZSACKER. *Apostol. Zeitalter*, p. 180.

fluence des envoyés de Jacques. Comment interpréter cette attitude? Paul l'a appelée de l'hypocrisie; il serait plus juste de penser que Pierre, très peu au clair sur la différence des points de vue croyait pouvoir s'en tenir à la lettre du contrat, vivre en judéo-chrétien à Jérusalem et en pagano-chrétien à Antioche. Il n'avait pas encore compris que Christ rendait la loi inutile. D'autre part il semble bien que Paul, qui, à Jérusalem ne réclamait que la liberté de son Evangile, exige à Antioche que les Juifs se fassent pagano-chrétiens. Si donc il y a eu violation du contrat, c'est tout autant du côté de Paul que du côté de Jacques.

Ce conflit dont nous ignorons l'issue n'a pu que redoubler le zèle des adversaires de Paul. A-t-il amené la rupture entre l'apôtre et les disciples de Jésus? Ni Reuss, ni Weiszäcker, ni Renan, ni Harnack ne sont disposés à le croire. Et la preuve, c'est que les documents les plus certains du siècle post-apostolique n'en disent rien, et que Paul lui-même n'en parle pas. Ainsi dans l'épître aux Galates où il n'est préocupé que d'assurer l'indépendance de son Evangile, il parle de Pierre avec respect. Cette attitude est encore plus sensible dans la première épître aux Corinthiens et dans celle aux Romains (I Cor 9/5, 15/5—11). On a pu penser que les paroles véhémentes de la seconde épître aux Corinthiens (II Cor. 10—13) étaient adressées à ceux de Jérusalem; les études récentes ont prouvé qu'il s'agit des missionnaires judéo-chrétiens qui, munis de fausses lettres de recommandation, cherchaient à détruire l'œuvre de Paul. L'Apocalypse dont Baur, et même Renan croyaient les flèches dirigées contre Paul et ses partisans, a été mise en dehors du débat; le témoignage d'Hégésippe a perdu sa force convaincante, et le silence de Justin peut être interprété tout autrement que ne le faisaient Baur et ses amis. Quant aux Clémentines, ce sont des écrits d'une

origine suspecte et d'un caractère historique peu sûr, sur lesquels il est dangereux de trop s'appuyer [1].

Cette conception nouvelle des rapports des apôtres et de l'importance des discussions qui, à un moment donné, ont pu surgir entre eux, se lie à une connaissance plus exacte du paulinisme et des courants chrétiens au siècle apostolique.

Tout d'abord, on a reconnu que les termes paulinisme et judéo-christianisme étaient loin de recouvrir la signification étroite que leur attribuaient Baur et ses disciples. Arraché à son milieu historique et transporté dans une sphère étrangère à son origine, le paulinisme devait fatalement entrer en conflit avec tout ce qui avait conservé un rapport quelconque avec le judaïsme et, au second siècle, représenté par Marcion, être vaincu par le judéo-christianisme nourri de la tradition et plus conforme aux besoins d'organisation de la masse.

Ritschl avait déjà attiré l'attention sur l'erreur des définitions de Baur et montré les origines juives de la théologie paulinienne. Après lui, Hausrath, Weizsäcker, Pfleiderer, Harnack, ont repris la question et ont fait voir que si le judéo-christianisme désigne une doctrine surchargée d'idées, de conceptions, de notions, de formules juives, le paulinisme n'est pas autre chose qu'une forme du judéo-christianisme. D'autre part, les judéo-chrétiens, par quoi il faut entendre les hommes restés fidèles à la loi, sans étroitesse et sans fanatisme, comme les apôtres, étaient sur le terrain de la foi et des espérances chrétiennes, beaucoup plus près de Paul que ne le croyait Baur. La différence des principes que statuait ce dernier, se réduit à une différence de degrés, ce qui permet de comprendre que le conflit entre Paul et les apôtres de Jérusalem ait été beaucoup moins grave que ne le voulaient les critiques de Tubingue.

[1] cf. HARNACK. *Dogmengeschichte* I³, p. 293-300.

Mais il y a plus. Baur qui connaissait si bien les courants philosophiques du second siècle, n'a pas assez remarqué l'influence de la mentalité populaire et de l'hellénisme sur les idées religieuses des communautés chrétiennes et sur les transformations que les doctrines primitives ont subies. En effet, en pénétrant en Asie-Mineure, en Macédoine, en Grèce, l'Evangile ne rencontrait pas des hommes, des femmes, dépourvus d'idées, à l'état neutre en quelque sorte, mais des gens ayant des besoins religieux, des conceptions morales ou philosophiques, une mentalité toute formée, au travers de laquelle l'enseignement apostolique, les idées doctrinales, les préceptes moraux devaient se réfracter de façons bien diverses. Et non seulement cela, mais ils devaient prêter au christianisme leurs conceptions, leurs formules religieuses, tout un monde de pensées, de notions dont l'origine est à chercher dans le monde gréco-romain. Ces constatations ont conduit les critiques à penser que les formes primitives du christianisme ne subsistèrent que peu de temps [1]. L'hellénisme a émoussé leurs angles, déplacé le centre de gravité des conceptions, retranché et ajouté tout à la fois à l'héritage des premiers âges. Le judéo-christianisme avec ses formules était condamné à disparaître assez tôt, et le paulinisme avec ses catégories, ses abstractions et sa logique ne pouvait être compris que de quelques-uns. Que devenait dès lors la théorie des deux courants, sinon un cliché sans point d'appui dans la réalité ?

La vérité est que le christianisme s'est présenté dès les origines comme un mouvement aux formes multiples, aux nuances variées suivant les influences subies, les milieux qu'il a traversés, les oppositions qu'il a rencontrées. Ritschl avait déjà signalé au second siècle sur la foi d'un passage de Justin Martyr (Dial. 47) quatre courants chrétiens, et Har-

[1] HARNACK. *Dogmengeschichte* I ³, p. 69.

narck a fait remarquer que toutes les tendances du siècle apostolique ne se laissent point grouper sous deux dénominations générales opposées. « L'examen des faits, dit-il, montre que le schéma judéo-christianisme-pagano-christianisme est insuffisant ». Le siècle apostolique nous révèle plutôt quatre directions principales, sans compter les nuances particulières de chacune d'elles. Ce sont :

1. Un particularisme principiel et pratique qui impose aux païens l'obligation de s'unir au peuple juif s'ils veulent avoir part au trésor de l'Evangile. (Cette tendance n'eut pas d'influence sur la grande église.)

2. Un universalisme de principe uni à un particularisme pratique qui déclare la loi obligatoire pour les Juifs tout en reconnaissant aux païens la liberté de s'en affranchir. Ils ne doivent point ici-bas s'unir entre eux dans une même communauté.

3. Un universalisme principiel et pratique qui tout en proclamant l'origine divine de la loi et son rôle pédagogique au sein du peuple d'Israël, la déclare périmée et inutile au sein de la communauté nouvelle (paulinisme.)

4. Un universalisme principiel et pratique qui spiritualisait la loi et s'efforçait de trouver en elle les commandements moraux de l'Evangile effaçant ainsi la différence entre la loi et l'Evangile [1].

Ces tendances doctrinales ne doivent point être considérées comme des entités intangibles, incapables de se modifier; elles allèrent se transformant, s'enrichissant sans cesse, ici vivant sur un pied d'égalité, là s'efforçant de demeurer seules à l'exclusion de toute autre, ailleurs se mêlant les unes aux autres, agissant les unes sur les autres, se ramifiant en mille nuances diverses dont il est permis de retrouver encore le reflet dans les documents que nous possédons. Si nous considérons d'un peu près

[1] HARNACK. *Dogmengeschichte* [3], p. 86-88.

les lettres de Paul et celles qui ont subi l'influence de sa pensée, les épîtres catholiques et l'Apocalypse, les Evangiles synoptiques et les écrits johanniques, nous serons frappés de la variété des couleurs, de la multiplicité des teintes qu'une même pensée a pu revêtir dans l'espace de plus d'un demi-siècle.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre et les livres du Nouveau Testament et l'attitude que les critiques ont prise à leur égard [1]. C'est à ce point de vue que je désire me placer à mon tour pour passer rapidement en revue les conceptions actuelles de la critique. Je parlerai tout d'abord de l'apôtre Paul, de ses lettres et de son influence, puis des écrits rédigés dans les milieux plus fortement teintés de judaïsme, enfin des ouvrages où l'hellénisme a laissé des traces plus ou moins profondes. Cette étude qui nous conduira jusqu'au quatrième Evangile sera suivie d'un chapitre spécial consacré au problème synoptique.

---

[1] cf. A. MEYER. *Die moderne Forschung.*

CHAPITRE III

Les épîtres et les écrits johanniques.

Dans son ensemble la critique moderne a reconnu que l'intuition de Baur de partir des épîtres pauliniennes pour essayer de comprendre les origines chrétiennes était juste. « Depuis qu'on s'est appliqué à étudier historiquement cette époque si importante, on s'est attaché à une grande personnalité, et ce temps n'a pas de caractère plus important que celui de Paul » [1]. Cette grande figure taillée dans le bois dont on fait les grands hommes, ce missionnaire si plein de contrastes, d'imprévu, à la fois si puissant et si doux, qui attire et qui repousse, qui subjugue et qui déconcerte, si orgueilleux et si humble, Juif par les origines et par le cœur, grec par l'intellectualité et par l'ouverture d'esprit, qui raisonne comme un docteur de la loi et pense comme un discoureur de l'agora athénienne, qui a été instruit à Jérusalem, mais qui paraît sortir d'Alexandrie par sa préférence pour la version des LXX, qui prêche Jésus sans l'avoir connu, qui semble même ignorer quel il a été, cet homme n'en demeure pas moins la personnalité la plus vivante, « la plus lumineuse et même en un certain sens la seule personnalité lumineuse du christianisme commençant » [2], et ses lettres le point d'appui solide pour

[1] A. Meyer. *Die moderne Forschung*, p. 8.
[2] Wrede. *Paulus* p. 1.

toutes les recherches sur les origines chrétiennes. Aussi ne faut-il point s'étonner que la vie de cet homme ait été examinée en tous sens, et que ses lettres aient fait l'objet d'études nombreuses et approfondies. C'est ainsi que l'on a vu s'élargir le cadre trop étroit dans lequel Baur avait enfermé l'apôtre, et se modifier sensiblement le point de vue contradictoire sous lequel il avait envisagé son activité littéraire.

Une lecture même superficielle du *Paulus* de Baur permet de voir que ce qui intéresse notre auteur, ce n'est pas la vie de l'apôtre. La première partie consacrée aux origines de l'Eglise, à Etienne, à la conversion et aux voyages missionnaires de Paul, n'est guère autre chose qu'une critique serrée du livre des Actes, qui sort de cette épreuve diminué, disloqué, dépouillé de sa valeur historique. Il ne reste dès lors pour Baur que les quatre grandes épîtres qui portent si manifestement le caractère de l'originalité paulinienne qu'on ne saurait penser de quel droit le doute critique s'élèverait contre elles [1]. Mais ces documents sont si sobres de renseignements qu'il est bien difficile d'en tirer une connaissance quelque peu approfondie de la vie de leur auteur, à moins d'y appliquer une intuition psychologique subtible et délicate. Je ne veux pas dire que Baur, qui a certainement été subjugué par la personnalité de Paul n'eût pas été heureux de connaître mieux les origines, le développement, les circonstances de l'apôtre ; mais nulle part on ne perçoit l'impression d'un regret de ce que nous sommes dans l'incertitude sur tant de points. On peut lui appliquer la parole II Cor. 5/16; ce n'est pas selon la chair qu'il connaît Paul, mais selon l'esprit. Ce qui, chez Paul intéresse Baur, c'est moins le missionnaire et l'homme que le théologien, le penseur vigoureux qui a imprimé un élan si puissant à la pensée chrétienne et

[1] BAUR. *Paulus*, p. 248.

joué un rôle si éminent dans le développement du christianisme. Aussi l'effort de Baur a-t-il, dans son *Paulus*, convergé vers la description de la pensée paulinienne. Mais ici encore, la tâche que Baur s'est imposée a-t-elle été considérée sous un angle trop étroit, car, pour lui, tout pivote autour de la doctrine de la justification. Le problème de la christologie si intéressant pour se rendre compte des rapports de l'expérience de Paul avec ses conceptions antérieures, les questions relatives à l'essence de la religion, à la doctrine de Dieu, aux anges et aux démons, si importantes pour savoir ce que l'apôtre doit au judaïsme sont sommairement examinées dans un dernier chapitre sous le titre général de *Questions accessoires*. L'apôtre semble ainsi être isolé, arraché de son milieu, enfermé dans une tour d'ivoire d'où il laisse descendre sur le monde une théorie du salut. La vie n'apparaît pas assez, l'apôtre n'est pas assez agissant. On nous dit bien qu'il est l'homme dont l'activité a affranchi la religion naissante des lisières du judaïsme, mais nous ne pénétrons pas assez intimément dans son cœur, dans sa vie sentimentale. Nous assistons à ses luttes un peu trop du dehors, pas assez du dedans. Cela tient à des causes profondes que nous aurons à examiner plus bas, et qui ont fortement agi sur Baur et sur ses disciples les plus fidèles.

Nul plus que Baur n'a contribué à faire triompher la méthode historique dans l'étude des origines chrétiennes, à faire considérer les écrits du Nouveau Testament comme des œuvres occasionnelles dues à des circonstances spéciales dont la connaissance est seule capable de nous instruire parfaitement sur leur tendance et sur leur but; nul plus que lui ne nous a montré dans les auteurs de ces livres des hommes entraînés dans une lutte journalière, vers des efforts quotidiens et dont les conceptions, les idées ont subi inévitablement l'influence des choses de leur temps et de leur milieu. Et voilà qu'après nous avoir pénétrés de

ces principes reconnus aujourd'hui incontestablement vrais, il nous fait voir un Paul docteur qui semble n'être apparu sur la scène de l'histoire que pour défendre la doctrine de la justification. Il ne semble pas croire le développement possible et érige pour principe que les lettres parvenues jusqu'à nous sous le nom de Paul doivent être toutes jugées au critérium des quatres lettres authentiques. Mais l'apôtre a-t-il eu les mêmes idées dès le jour de sa conversion? n'a-t-il eu que celles que nous connaissons par l'épître aux Romains? a-t-il été surtout incapable d'en changer ? [1] Ne lui a-t-il pas été possible d'écrire des lettres d'un genre plus simple selon les circonstances, et n'y a-t-il pas parti-pris à refuser d'examiner les raisons fournies par des adversaires sérieux, et même par des disciples tels que Hilgenfeld ? Si les circonstances dictent si souvent aux hommes leurs principes et leurs idées, la fameuse doctrine de la justification n'est-elle pas une arme forgée par l'apôtre dans sa lutte contre les judéo-chrétiens ? C'est ainsi que plusieurs l'envisagent à l'heure actuelle, et je crois que cette conception nouvelle est plus conforme aux données de la psychologie que la manière trop étroite de Baur [2]. En entendant ramener toute la critique des épîtres pauliniennes au critère des quatre grandes et au principe de la justification, on croit entendre Luther juger les écrits bibliques à la lumière du même principe, et l'on se dit que Baur est moins débarassé du dogmatisme qu'il ne le croit.

Ce qui précède fait comprendre qu'on ne pouvait en rester toujours au point de vue de Baur. Sans sortir de la ligne qu'il a tracée, sans briser avec les principes posés par lui d'une compréhension historique des hommes et

[1] JULICHER. *Einleitung in das N. T. 3*, p. 32.

[2] *Wrede*, d'ap. E. VISCHER dans la *Theol. Rundschau*, 1905. — WEIZSACKER. *Apostol. Zeitalter*, p. 118.

des écrits de l'époque apostolique, des modifications profondes se sont produites, des horizons nouveaux sont apparus, des problèmes inédits ou à peine effleurés par la critique de Tubingue sont venus solliciter l'attention, la sagacité ou la patience des historiens. Notons-en quelques-uns.

Un des problèmes les plus intéressants de la vie de l'apôtre est celui de sa conversion. Que faut-il entendre par là? Quels éléments ont été en jeu dans cette transformation si radicale et si importante pour l'histoire du christianisme? Baur [1] nous dit bien que le passage de Paul du judaïsme au christianisme est capital, que c'est de là qu'est sorti tout son système, mais il n'approfondit pas la question; il déclare même qu'aucune analyse ni psychologique ni dialectique ne peut sonder le mystère intime de l'acte dans lequel Dieu a révélé son fils en lui [2]. Mais cette affirmation autour de laquelle des débats très vifs se sont élevés, n'a pas arrêté les investigations. Paul a-t-il vu Jésus ou est-ce Dieu lui-même qui s'est révélé à lui à cette heure décisive de sa carrière? Ne s'agirait-il, au contraire, que d'un phénomène purement psychologique provoqué par sa constitution nerveuse? Holsten [3] qui a étudié le problème avec beaucoup de conscience et une grande perspicacité semble pencher pour cette dernière alternative qu'acceptent complètement Renan et les intellectuels de même farine. Sabatier affirme que pour qui croit à un ordre moral du monde, il y a eu dans la vision de Damas une réalité objective dont l'apôtre prit conscience [4]. C'est bien là en somme la pensée de Holsten, quoiqu'il ne le dise pas assez nettement; c'est en tout cas celle de Weizsäcker qui revient, en

[1] BAUR. *Paulus*, 1re édit., p. 512.
[2] BAUR. *Christ. der 3 ersten Jahrh.*, 2e édit., p. 45.
[3] HOLSTEN. *Zum Evang. des Paulus und des Petrus*, p. 65 s. q.
[4] cf. E. REUSS. *Die Geschichte der heiligen Schriften des N. T.*, 3e édit., 1860, p. 49.

une certaine mesure, à l'affirmation de Baur citée plus haut lorsqu'il écrit : « Les grands changements religieux sont presque toujours le fait d'un moment..... Dans la conscience de ce moment est impliquée la foi à une puissance supérieure qui attire les hommes à soi, la certitude d'une grâce divine.... Dans ce sens la conversion est un miracle, à proprement parler le seul miracle ; il est du ressort de la foi qui est en soi l'immédiateté du fait vécu, et qui y puise la certitude d'une origine divine. Là est la limite de la recherche historique, la frontière que l'explication rationnelle ne peut franchir. Ce que le converti a éprouvé est pour lui expérience décisive, une révélation, et personne ne peut le savoir et le décrire autrement » [1]. De plus pour Holsten, Weizsäcker, Pfleiderer, l'apparition dont Paul fut le témoin est de même nature que celles de Pierre et des premiers apôtres.

Cette manière d'envisager la question a conduit à étudier la constitution psychologique de Paul, à rechercher ce que ses lettres nous révèlent de sa nature intime, et quelles conceptions étaient les siennes au moment où s'est produite la volte-face qui d'un adversaire violent fit un adorateur passionné du Christ.

On est à peu près unanime à penser que l'apôtre était doué d'une nature extrêmement sensible, sujette même à des crises épileptiques, ce qui n'a nui en rien à l'éclosion magnifique de ses facultés [2]. Cependant sur ce dernier point, on ne saurait avoir une certitude absolue étant données la rareté de nos informations et la pudeur avec laquelle l'apôtre a parlé de ses affaires intimes. Cela ne veut pas dire qu'il ne soit pas possible de tirer de ses épîtres des éléments suffisants pour dresser le tableau de sa figure morale, et c'est ce que H. Weinel a su faire dans

[1] WEIZSACKER. *Apostol. Zeitalter*, p. 65 et 66.
[2] E. LOMBARD. *Revue de phil. et de théol.*, 1903, p. 450 s. q.

un livre éminemment suggestif [1]. Mais sur sa constitution psychologique, il n'a pu ajouter beaucoup de lumières à celles que nous possédions déjà.

Sur le second point à peine soupçonné par Baur et ses disciples, les recherches ont été plus fructueuses. Elles nous ont révélé des choses remarquables et, apparemment, nous ne sommes pas au bout de nos surprises.

En opposition avec son ancien maître, Ritschl avait déjà noté les points de contact entre Paul et les autres disciples [2]. Mais au lieu d'expliquer cela par les idées juives du premier siècle, il en avait cherché l'origine dans l'emploi commun de l'Ancien Testament. Il y a là sans doute quelque chose de vrai, mais cela ne suffit pas pour résoudre toutes les questions qui se posent. Nous savons que le judaïsme postérieur était saturé d'idées orientales, de conceptions grecques, sous l'influence desquelles toute une angélologie et une démonologie s'étaient développées, qu'on avait même une christologie aux contours nettement dessinés et que la plupart des termes dont l'apôtre se sert, le mot Christ, en particulier, éveillaient dans les esprits une foule de pensées parfaitement coordonnées [3]. Si c'est par une révélation de Jésus-Christ que Paul est devenu chrétien, c'est grâce aux conceptions juives et helléniques du temps qu'il est devenu théologien [4]. Sur ce point, tous les critiques dont les yeux sont ouverts sont d'accord. Mais où l'on ne s'entend plus, c'est sur le dosage de ces idées étrangères, sur la profondeur de leur influence, sur le rôle qu'elles ont joué dans la formation du système paulinien. Tandis que les uns sont disposés à les réduire au strict

[1] H. WEINEL. *Der Apostel Paulus*, 1904.
[2] Voir plus haut, page 116.
[3] H. GUNKEL. *Zum religionsgeschichtl. Verständniss d. N. T.*
[4] WREDE. *Paulus.*
WEIZSACKER. *Apostol. Zeitalter.*
B. SMITH. *Der vorchistliche Jesus.*

minimum, d'autres font de Paul presque un grec (WREDE, *Paulus.*) Mais s'il est vrai que Paul a été pénétré d'idées grecques, il demeura toujours un Juif attaché aux privilèges de sa nation et dont la mentalité ne fut pas fort différente de celle des autres apôtres [1].

Un autre problème lié à celui dont nous venons de parler et dont Baur n'a pas reconnu l'importance est celui des rapports qui unissent Paul à Jésus [2]. Il intitule bien son principal ouvrage : *Paulus der Apostel Jesu-Christi*, mais sans essayer de prouver son titre. Toutefois, son livre n'est pas autre chose que la démonstration de cette thèse que Paul est celui de tous les disciples qui a le mieux compris Jésus et l'a le plus fidèlement servi. « C'est un fait incontestable que le christianisme n'a acquis son importance historique universelle que par l'apôtre Paul. » Mais comment Paul a-t-il connu Jésus ? Comment l'a-t-il compris ? Plus on étudie ces questions, plus on est frappé des divergences qu'il y a entre le Maître et le disciple. Des éléments importants de la prédication de Jésus semblent inconnus à Paul, tandis que celui-ci met l'accent sur des notions probablement insoupçonnées du Maître. Cela explique que Lagarde, Renan et d'autres aient considéré Paul comme un intrus qui a jeté dans le monde les semences du dogmatisme et par là même gâté l'œuvre de Jésus. Mais cette manière de juger l'apôtre nous paraît singulièrement étroite, et nous croyons qu'ils ont raison, les historiens du siècle apostolique d'affirmer avec Baur que Paul est celui de tous les apôtres qui a le mieux servi Jésus. (Weizsäcker, Harnack, Wellhausen, etc.).

Cette question des rapports de Paul et de Jésus soulève celle des rapports de Paul et de la communauté

[1] A. MEYER. *Moderne Forschung*, p. 33.
[2] RENAN. *Les Apôtres*, p. 166 s. q.
cf. E. VISCHER. *Paulus und Jésus*, dans la *Théol. Rundschau*, 1905.
cf. HILGENFELD. *Zwth.*, 1894, p. 481 s. q.

primitive. Baur l'avait résolue par la négative. S'appuyant sur certaines paroles de l'apôtre, il affirmait que ce dernier n'avait pas eu de relations positives avec les chrétiens de Jérusalem. Nous avons déjà vu qu'il allait trop loin, que s'il n'y a pas eu entre les apôtres harmonie parfaite, il y a eu entente, et que c'est par Pierre certainement que Paul a connu la plupart des détails sur la vie de Jésus dont il a dû faire la base de sa prédication. (cf. I Cor. 11/23 sq., 15/1—8, peut-être Gal. 2/16.)

Toutes ces études, tous ces problèmes soulevés par la science, ont pu quelquefois faire perdre de vue la question centrale, celle du rôle de la personnalité de l'apôtre. Ce qu'on appelle le paulinisme n'est pas un agglomérat d'idées, de notions, de principes sortis de sources différentes ; ils n'en sont que les éléments constitutifs qui ne tiennent ensemble que par la vie que Paul leur a communiquée. Dans la lumière du chemin de Damas, Paul perçut le Christ comme une puissance qui s'imposa à son âme avec le caractère de l'immédiateté et de la constance. Ce qui constitue le fond de la vie religieuse et morale de l'apôtre, c'est la conscience de sa communion avec Christ. Baur l'avait déjà dit mais pas assez nettement pour que d'autres aient cru devoir se dispenser de le redire après lui. (Hilgenfeld, Holsten, Pfleiderer, Weizsäcker, Harnack.)

On voit par ce qui précède que les questions ne manquent pas à qui veut examiner les choses de près. Elles sont diverses, historiques, psychologiques, exégétiques. Elles surgissent à chaque pas et plusieurs sont loin d'être résolues. Mais en sondant ainsi les choses, on ne s'est pas écarté du chemin tracé par Baur. Il a suffi de prendre au sérieux ses propres principes pour voir les problèmes naître et les points de vue se transformer. Ces problèmes de la théologie critique, posés depuis 50 ans, ont fait réviser bien des jugements portés par Baur et ses disciples sur les épîtres pauliniennes. A vrai dire, à part un petit

nombre de partisans, la critique n'a pu se faire à l'idée que de toutes les lettres attribuées à Paul par la tradition, quatre seulement étaient authentiques, parce qu'elle n'a pu accepter les raisons fournies par Baur pour appuyer sa théorie. Je n'entends pas parler des conservateurs à tout crin tels que Hengstenberg, ni d'hommes d'une science éminente mais d'un sens des contingences un peu émoussé tels que B. Weiss ou Th. Zahn d'Erlangen. J'ai en vue ceux qui se sont laissés conduire par les principes de la critique historique et qui, dans l'argumentation qu'ils ont dressée contre celle de Baur, ont fait valoir des raisons d'ordre purement scientifique.

Dans le compte-rendu qu'il fit en 1847 du *Paulus* de Baur dans l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* de Halle, Ritschl mit en doute la manière dont Baur avait parlé des petites épîtres pauliniennes et des chapitres 15 et 16 de celle aux Romains. Il affirma que Paul devait être avant tout considéré comme homme et comme apôtre, non comme théologien, et que les petites épîtres fournissaient à cet égard de précieux éléments [1]. Nous en dirons autant d'Hilgenfeld, le seul héritier à peu près direct de Baur arrivé jusqu'à nous. Il n'a pu se décider à jeter par dessus bord I Thessal. Philppiens et Philémon ; il a fait voir que pour différentes qu'elles soient des quatre grandes épîtres, il n'y a rien en elles qui doive les faire sérieusement suspecter et que les circonstances historiques qui expliquent leur naissance se laissent parfaitement déterminer et fixer dans le cadre de la vie de Paul.

Nous avons dit que la critique moderne avait reconnu la justesse du point de départ de Baur dans l'étude du siècle apostolique. Nous ajoutons que dans son ensemble, tout en élargissant l'horizon trop étroit dans lequel on s'était enfermé, elle a confirmé le témoignage d'authenticité

[1] O. RITSCHL. *Ritschl's Leben I*, p. 125, 126.

qu'il a porté sur les quatre grandes épîtres. Le côté littéraire que Baur avait plus ou moins sacrifié a été mis en évidence, permettant de réviser les jugements anciens, parfois aussi de les motiver avec plus de force. Les circonstances locales, les événements historiques ont fait l'objet d'études fort intéressantes et ont modifié l'attitude des savants en face des problèmes considérés par Baur comme résolus.

On est à peu près unanime à reconnaître que Baur a bien jugé l'épître aux Galates. Elle est bien l'expression vigoureuse de l'indignation de l'apôtre en apprenant que les Eglises fondées par lui avaient, sous l'influence de docteurs judaïsants, oublié la doctrine qu'il leur avait prêchée. Les questions controversées concernent surtout la fixation de points de détails restés obscurs.

Que faut-il entendre par la Galatie? S'agit-il de l'ancienne province de ce nom située entre la Bythinie et la Lycaonie (Hilgenfeld, Jülicher, H. Holzmann, B. Weiss) ou de la province récemment créée par les Romains? (Pfleiderer, Weizsäcker, Zahn, Knopf.) Dans le premier cas, les Eglises auxquelles était adressée notre lettre auraient été fondées lors du voyage mentionné. Actes 16/6 (cf. Gal. 4/13) ; dans le second elles seraient le résultat de l'activité missionnaire racontée aux chapitres 13 et 14 des Actes. A cette question s'en ajoutent d'autres. D'où viennent les agitateurs légalistes auxquels s'oppose l'apôtre ? Quand notre lettre a-t-elle vu le jour? Baur faisait venir les adversaires de Paul de Jérusalem et l'on est généralement d'accord avec lui. B. Weiss est d'un autre avis. Il voit dans les efforts des judaïsants une réaction légaliste du judéo-christianisme, antérieur, dans ces contrées, à la prédication de Paul [1]. Le concile de Jérusalem qui devait apaiser le conflit né au sein de l'Eglise naissante ne fit

[1] B. WEISS. *Einleitung,* p. 181.

que l'aggraver en donnant aux ennemis de Paul une occasion d'agir. Ils se mettent en campagne sitôt après une seconde visite de l'apôtre aux Eglises galates, si bien qu'à son arrivée à Ephèse, d'après la généralité des critiques, à Athènes (lors du second voyage) d'après Clemen [1] et Zahn [2], il se vit dans la nécessité de prendre la plume pour défendre son œuvre. Comme date de la rédaction de notre épître, il y a des divergences qui proviennent de la manière dont on résout les questions précédentes. Hilgenfeld pense à l'an 55, Holsten à 56, Zahn à 53, Holtzmann donne les années 54 à 56, Jülicher 55 à 57. Ces différences n'altèrent point l'accord des critiques pour tout ce qui touche à l'authenticité et à l'intégrité de notre document.

Nous avons vu que Baur rapportait les deux épîtres aux Corinthiens à la même situation extérieure. Une étude plus attentive de ces deux lettres a révélé des choses que Baur n'y a pas vues, que la première concerne fort peu la lutte contre les judaïsants, qu'elle se rapporte bien plutôt aux circonstances intérieures de l'Eglise que l'apôtre instruit, console, exhorte, reprend, blâme ou loue suivant les questions qui se présentent, les renseignements qui lui sont parvenus ou les inspirations de son cœur. C'est dans la seconde lettre que se rencontre, à côté de choses qui n'ont avec elle que de lointains rapports, la controverse contre les judaïsants.

Mais si le point de vue de Baur relatif à nos deux épîtres a été transformé, si l'on a reconnu que la lutte antijudaïsante n'en constitue point exclusivement la trame, bien des questions de détail sont encore aujourd'hui objet de controverses entre les savants. D'après I Cor. 5/9 l'apôtre aurait écrit à Corinthe une lettre perdue pour nous et dont Hilgenfeld croit retrouver un fragment dans les versets

[1] CLEMEN. *Paulus*, I p. 43. II p. 166.
[2] ZAHN. *Einleitung* [3] I, p. 141.

6/14 à 7/1 de la seconde épître. Mais à part cette lettre perdue n'y en aurait-il pas eu une autre écrite entre les deux actuelles et qui ne nous serait pas parvenue? Baur le niait, mais certains indices semblent faire croire le contraire, (II Cor. 2/3—4; 7/8—9—12.) Cette lettre visait-elle la situation créée par l'inceste ou une situation nouvelle? Si elle n'est pas autre chose que les chapitres 10 à 13 de notre seconde épître, comme le pensent Hausrath, von Soden, Pfleiderer, le doute n'est pas possible, mais l'hypothèse de ces savants n'est pas acceptée de tous. Une difficulté qu'elle soulève est de savoir comment deux et même trois écrits de dates différentes se seraient fondus ensemble de telle manière qu'il est assez difficile de les distinguer.

Autre question. Quel est l'homme désigné II Cor. 2/5? Est-ce l'inceste, un judaïsant ou Paul lui-même comme l'admettent Hilgenfeld, Weizsäcker, Pfleiderer. Pour donner raison à ces critiques, il faut que Paul ait fait entre nos deux lettres un second voyage à Corinthe. I Cor. 2/1 n'en suppose qu'un, celui mentionné Actes 18/1 sq., mais II Cor. 13/1 nous force de penser qu'à ce moment il y était allé déjà deux fois.

Baur, Hilgenfeld ne croient pas à la réalité de ce second voyage qu'acceptent Weizsäcker, Pfleiderer et d'autres.

Les difficultés inhérentes à ces questions proviennent de ce que nous n'avons que nos épîtres pour nous diriger dans le dédale des faits, et que les renseignements qu'elles fournissent sont extrêmement sobres, même incomplets. Les lecteurs savaient parfaitement de quoi il s'agissait, et il n'était pas besoin de leur dire ce qu'ils connaissaient mieux que personne. Nous oublions trop souvent que nos épîtres sont des écrits de circonstance et que nous devons savoir nous résigner à ignorer ce qu'elles nous taisent. Cela ne doit pas nous empêcher d'en poursuivre l'étude afin d'arriver à plus de lumière, d'imiter l'archéologue qui

tourne et retourne toutes les pierres d'un édifice dont il ne reste que les ruines, pour chercher à en retrouver l'ordonnance, le style et l'origine, à se faire une idée exacte du rôle qu'il a joué autrefois dans l'histoire.

La transformation du point de vue de Baur s'est accentuée plus fortement encore à propos de l'épître aux Romains. Au début de ses recherches, Baur ne l'avait pas englobée dans sa théorie particulière du siècle apostolique, du moins il n'en est pas question dans son étude de 1831. Ce n'est qu'en 1836 qu'on la voit prendre place dans la théorie et devenir un témoin de la lutte anti-judaïsante. Un examen plus approfondi a changé cette manière de voir.

Que Paul ait voulu instruire ceux à qui il écrivait paraît incontestable à beaucoup qui ne peuvent se résoudre à faire de notre écrit un traité dogmatique adressé à toute la chrétienté, une sorte d'encyclique doctrinale. Mais où l'on ne s'entend plus, c'est sur le but poursuivi par l'apôtre. La liste des opinions des critiques fournie par Holtzmann [1], le prouve surabondamment. La raison en est que Paul ignorait à quels lecteurs il avait à faire, et qu'il s'efforce de répondre aux questions les plus diverses que le tulmulte des idées naissantes pouvait faire naître au sein d'une communauté aux éléments hétérogènes. Il prend un ton conciliant pour prévenir l'irruption de ses adversaires qu'il sait très actifs ; il écrit aux judéo-chrétiens, aux pagano-chrétiens, à une Eglise dont il semble s'être formé une idée irréelle. De là l'incertitude et les divergences des critiques. Les uns avec Baur affirment que l'Eglise de Rome était exclusivement judéo-chrétienne. Cette opinion était dominante lorsque vers 1876 Weizsäcker montra quelle était en majorité pagano-chrétienne, et que les judéo-chrétiens, prosélytes arrachés au Ghetto romain, consti-

[1] Holtzmann. *Einleitung in das N. T.* [3], p. 237.

tuaient une minorité. (De même Godet, Oltramare, Harnack). Ce problème est lié à celui des origines de l'Eglise. Pour les uns (Godet, Oltramare, Renan), elle serait née en dehors du milieu juif de Rome ; pour les autres qui s'appuient sur le témoignage de Suétone, elle devrait le jour au mouvement suscité parmi les Juifs par la prédication chrétienne. « La question est peut-être insoluble » dit Holtzmann, parce qu'à côté de passages qui font penser à une majorité pagano-chrétienne (1/5, 6, 13—15 ; 2/14, 3/29, 9/14—30, 11/13—24, 14/14, 15/7) il en est d'autres qui plaident en faveur d'une origine juive (3/5—9, 4/1, 7/5—6, puis l'emploi de la 1re personne du pluriel, le fait que l'auteur s'attache à des questions qui devaient agiter et troubler les seuls Juifs, les chap. 9 à 11.)

Ce n'est pas tout. Baur rejetait comme inauthentiques les chapitres 15 et 16. Marcion ne les connaissait pas et Semler les avait déjà rendus suspects. Il est vrai qu'il y a dans ces deux chapitres des choses qui ne cadrent guère avec le reste de l'épître, et pourtant il est difficile de n'y pas voir la marque paulinienne. En 1829 David Schultz avait cru retrouver dans le chapitre 16 un fragment d'une lettre aux Ephésiens. Cette hypothèse jouit à l'heure actuelle d'une faveur marquée, Weizsäcker l'a défendue, et v. Soden lui a consacré un petit chapitre dans son intéressant ouvrage sur la littérature chrétienne primitive. Völter, professeur à Amsterdam a vu dans ces chapitres sept interpolations successives. En présence de ces efforts qu'expliquent les contradictions apparentes ou réelles de certains passages, on comprend l'hypothèse exposée par F. Spitta dans le 3me volume de son ouvrage : « *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums* ». Il considère notre épître comme le résultat de la combinaison de deux lettres de Paul ; la première, plus longue, composée des fragments suivants : 1/1—11/36, 15/8—33, 16/21, 27; la seconde, plus courte, formée des passages 12/1—15/7 et 16/1—20. Il y

aurait eu à l'origine un écrit adressé aux judéo-chrétiens pour leur expliquer pourquoi il s'était détourné de la mission auprès des Juifs pour aller chez les païens (cf. le discours de Paul dans les Actes ch. 15). Cettre première lettre écrite par Paul et Barnabas (ἐλάβομεν 1/5) fut remaniée à l'intention des pagano-chrétiens de Rome pour les engager à ne pas imiter les Juifs. Ce remaniement explique les contradictions telles que 9/11, 10/1 et 11/11—36. A cela se serait ajouté un second écrit rédigé sept ans plus tard (en 63) pendant un voyage que l'apôtre fit en Espagne et en Orient, après avoir subi la captivité de deux ans dont il est parlé au chapitre 28 des Actes [1].

Cet essai n'est pas autre chose qu'une tentative apologétique destinée à sauvegarder l'origine paulinienne de toute l'épître, tout en faisant droit aux critiques formulées par les adversaires de son intégrité. Il est intéressant en ce qu'il nous révèle la variété et la profondeur des problèmes soulevés par la critique de Baur.

« Des treize épîtres que l'antiquité chrétienne nous a, d'une voix unanime, transmises comme lettres de l'apôtre, toutes ne peuvent prétendre à l'authenticité; plusieurs éveillent même un invincible soupçon d'inauthenticité. C'est là un résultat de la critique moderne qui rencontre une adhésion toujours plus générale. » [2] En écrivant ces lignes, Baur a pris son désir pour la réalité. La critique ne s'est pas laissée convaincre par ses arguments; elle a, au contraire, modifié très sensiblement la manière de voir du maître de Tubingue. C'est du point de vue des quatre grandes épîtres que Baur jugeait les autres. Un sens plus

[1] Voir *Théol. Rundschau,* janvier 1904.
cf. E. Renan. *L'Apôtre Paul,* p. LXXIII.

[2] Baur. *Paulus,* p. 247.

profond des contingences de la vie des hommes de ce temps-là, une appréciation moins dogmatique, une connaissance plus approfondie des circonstances de l'histoire, une étude littéraire plus exacte, une psychologie plus souple ont amené à la conviction que Baur avait rejeté comme inauthentiques des écrits d'une originalité indiscutable. Nous avons déjà rencontré l'opposition de Ritschl et de Hilgenfeld ; d'autres ont suivi et si aujourd'hui la bigarrure des opinions est grande, l'accord paraît se faire en faveur de lettres telles que I Thessal. Philippiens et Philémon, (peut-être même Colossiens.)

Les deux épîtres aux Thessaloniciens que Baur attribuait à la même époque ont été dissociées et la première est généralement acceptée comme authentique. Les circonstances qu'elle décrit, le langage qui la caractérise, les idées qu'elle développe n'ont rien de contraire à ce que nous pouvons savoir de l'apôtre Paul et de sa vie. Elle s'explique parfaitement si nous en faisons une œuvre de jeunesse de l'apôtre et si nous la plaçons trois ou quatre ans avant l'épître aux Galates, à un moment où les événements ne l'avaient pas encore contraint de lutter contre les judéo-chrétiens et de changer la nature de son argumentation et de son style.

« De toutes les productions littéraires de l'apôtre, dit von Soden, notre écrit est celui qui porte le plus le caractère d'une véritable lettre, d'un épanchement du cœur à peine préparé par une longue méditation ; c'est aussi le plus court, ce qui explique sa place à la fin de la collection des lettres pauliniennes ; c'est enfin en un certain sens, le plus aimable, en tout cas le moins théologique de tous »[1].

L'épître aux Philippiens considérée comme authentique jusqu'à Baur et par Baur lui-même dans ses premiers travaux, a vu le cercle de ses partisans diminuer sous l'in-

[1] Von Soden. *Urchristliche Literaturgeschichte*, p. 15.

fluence des doutes répandus par la critique de Tubingue. Tous ces doutes n'ont pas été vaincus. 3/1 est une première pierre d'achoppement; on a voulu y voir l'indication d'une seconde lettre et en faire le point de départ d'une hypothèse en vertu de laquelle notre écrit serait composé de deux lettres. Polycarpe ne parle-t-il pas de deux épîtres aux Philippiens? (Epître de Polycarpe 3/2). Puis il y a la christologie (2/6—11) que Baur déclarait non-paulinienne et que d'aucuns trouvent bizarre sous la plume de Paul; la sotériologie jure aussi avec ce que nous disent les autres épîtres; enfin les indications que Paul donne sur sa personne s'harmonisent mal avec ce que nous savons par ailleurs (3/4—11 cf Rm 7/7 sq. Gal. 1/13, 14.) Et pourtant nous croyons avec plusieurs critiques, et non des moindres, qu'il y a des conciliations possibles, surtout en ce qui concerne le dernier point, et que l'origine de notre écrit se comprend mieux dans l'hypothèse de l'authenticité que dans la supposition contraire.

Quant au billet à Philémon, déclaré inauthentique par Baur pour une raison qui supporte mal l'examen, il se défend facilement par l'évidence de son originalité. C'est ici que se fait voir mieux que partout ailleurs peut-être le vice de principe de la critique de Tubingue. Ce court billet ne renferme rien de contraire à la doctrine de la justification par la foi; c'est un témoin des plus précieux de la vie sentimentale de l'apôtre, et dès qu'on a envisagé la critique des épîtres sous cet angle, il a retrouvé facilement ses droits.

Après la mort de Paul, le mouvement issu de lui se perpétua en se transformant, ainsi que nous l'avons vu au chapitre précédent, et mit au jour toute une série d'écrits sur l'authenticité et la date desquels les critiques ont longtemps hésité et hésiteront encore longtemps. Bien plus, il

a exercé son action sur d'autres ouvrages attribués à des apôtres (comme la lettre aux Hébreux.)

Ici encore, si les doutes soulevés par Baur ont laissé des traces, le jugement porté par lui sur ces écrits a été sensiblement modifié, et on leur a attribué un rôle assez différent de celui que Baur leur faisait jouer. On a reconnu dans la plupart d'entre eux des œuvres pratiques destinées à exhorter, à encourager ceux auxquels ils étaient adressés, non plus des documents théoriques appelés à défendre un certain point de vue doctrinal ou à hâter l'avènement d'un certain *consensus ecclesiæ*. Nous allons les passer rapidement en revue.

Les deux épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens présentent soit dans le style, soit dans les idées une grande parenté. Aussi depuis de Wette qui a tenté de résoudre le problème littéraire qu'elles posent, les a-t-on étudiées ensemble. Baur ne les a point séparées et les a rapportées au même moment historique, celui où le gnoticisme naissant imposait aux Eglises un effort vigoureux pour maintenir pur et sans mélange le trésor de la foi. De là, dans les passages qui célèbrent la gloire métaphysique du Christ ou qui parlent de l'Eglise comme d'une grandeur spéculative, des tonalités qui paraissent étrangères à l'apôtre. Et pourtant on a cherché à faire rentrer ces conceptions dans le cadre de la vie de Paul. Les études postérieures aux travaux de Baur ont fait voir en effet que le mouvement gnostique avait commencé plus tôt qu'on ne le pensait autrefois, et que, déjà au premier siècle, les populations de l'Asie antérieure étaient remuées par les courants du syncrétisme philosophico-religieux dont l'origine date d'avant l'apparition du christianisme. Quant au style, ce n'est pas celui de Paul. Il y a des expressions qu'il n'emploie pas, et cependant rien ne nous empêche de penser que l'apôtre, dans les circonstances spéciales que supposent nos deux lettres, n'ait pu se servir d'une terminologie nou-

velle. On a imaginé aussi des interpolations postérieures. C'est à ce point de vue qu'il faut comprendre l'hypothèse de Holtzmann selon laquelle il y aurait à la base de nos deux lettres une lettre authentique retouchée, arrangée dans deux directions parallèles.

Mais cette hypothèse n'expliquerait les particularités littéraires de nos épîtres, la dépendance que trahit celle aux Ephésiens à l'égard de celle aux Colossiens, que si l'on admet que cette dernière a été peu retouchée et a servi de modèle à l'autre.

En outre, l'épître aux Ephésiens ne peut avoir été adressée à cette Eglise. Il y a trop peu d'indications particulières et trop de formules générales. Cette impression est confirmée par le fait que dans l'adresse les mots ἐν'Εφέσῳ étaient inconnus de Marcion, de Tertullien et d'Origène.

Ces considérations permettent de comprendre que, sans partager la conception historique de Baur, les coryphées de la critique moderne (Weizsäcker, Pfleiderer, Holsten, Hilgenfeld, Holtzmann) aient souscrit au jugement critique porté contre nos deux lettres. Ils y ont vu des écrits des disciples de Paul qui, avec une certaine habileté, ont imité le style de leur maître, et placé sous son patronnage les exhortations qu'ils ont voulu adresser aux Eglises. Cependant par suite de la différence d'impression produite par nos documents, la critique contemporaine est de plus en plus favorable à l'authenticité de l'épître aux Colossiens. (Wrede, Zülicher, Harnack, Sabatier, P. Chapuis, von Soden.)

La deuxième épître aux Thessaloniciens comme celle aux Ephésiens appartient certainement aussi au Deutéro-paulinisme, et tous les efforts apologétiques tentés pour la sauver n'ont pu vaincre les doutes formulés par Baur. Elle trahit évidemment une plume postérieure qui a voulu imiter la première épître, mais sans toujours bien la comprendre. De là entre nos deux lettres des contradictions

frappantes dans la manière dont l'auteur fait parler l'apôtre et surtout dans le point de vue eschatologique (3/3—10 cf I Th. 4/13 sq.) Aussi est-elle par beaucoup rejetée à la fin du siècle apostolique, au temps de Domitien ou même plus loin, au temps de Trajan [1].

Quant aux Pastorales, dont la première avait été déclarée inauthentique par Schleiermacher en 1807, le jugement général porté sur elles par Baur dès 1835 a été accepté de tous les critiques, à l'exception de ceux qui s'inspirent des travaux de B. Weiss et de Th. Zahn. La langue, le vocabulaire, les circonstances historiques, la constitution ecclésiastique, tout montre qu'elles ne peuvent avoir été écrites par Paul, mais qu'elles datent d'un moment où la lutte contre les gnostiques imposait aux Eglises une organisation solide. Il ne suffit pas de dire que les circonstances historiques devaient donner à Paul ce style et ce vocabulaire pour croire justifier l'opinion traditionnelle. Tout développement a ses limites qu'il ne peut dépasser, et dire avec Reuss et avec Scholten (en 1853) que Paul pouvait rédiger l'épître à Tite, au moment où il composait celle aux Galates, c'est quelque peu difficile à accepter. Cela ne veut pas dire qu'il ne puisse s'être glissé des renseignements authentiques dans nos lettres, surtout dans la 2me à Timothée que Baur tenait pour la plus ancienne des trois; mais ces renseignements ne vont guère qu'à tromper sur leur origine. Au reste les défenseurs de l'authenticité, ne pouvant trouver dans le cadre de la vie connue de l'apôtre une place convenable pour la naissance de nos lettres, se réfugient dans l'hypothèse d'une seconde captivité. Mais à supposer celle-ci réelle [2], ce qu'admettent Harnack et Zahn, les difficultés inhérentes à la question sont-elles suppri-

[1] Von Soden. O. c p. 167.
Weizsacker. *Apost. Zeit.*, p. 249-251.

[2] *Jülicher*, O. c. [3], p. 30.

mées ? Ces écrits qui ne portent aucune indication d'origine et qui trahissent une mentalité si différente des lettres pauliniennes authentiques que personne ne songerait à les attribuer à Paul si la tradition ne nous les avait transmises sous son nom, ne se laissent pas encadrer dans la série des épîtres certaines. N'en déplaise à Wohlenberg [1], le Paul des Pastorales n'est pas le Paul de l'histoire.

Dans le sillage de l'apôtre Paul, et certainement plus ancienne que les Pastorales, nous rencontrons la 1re épître de Pierre, dont le but est exclusivement pratique. L'influence de l'esprit paulinien, déja signalée par Baur, y est si forte que plusieurs critiques en font un écrit de même origine que les lettres aux Colossiens et aux Ephésiens. (Weizsäcker, Holtzmann.) Elle est utile selon eux pour se rendre compte de l'influence du paulinisme après la mort de l'apôtre, et pour faire comprendre comment il fut compris par les pagano-chrétiens de la fin du 1er siècle ou du commencement du 2me. Holtzmann [2] pense qu'elle date de l'époque de Trajan et qu'elle se rapporte à l'édit de cet empereur dont parlent les fameuses lettres de Pline. Cependant beaucoup de critiques affirment son authenticité en dépit des objections graves soulevées par elle. Comment expliquer en particulier la dépendance à l'égard de Paul et l'absence des idées fondamentales de la prédication de Jésus ? Que ces idées soient absentes des lettres de Paul, cela se peut comprendre, mais d'une lettre de Pierre, cela se conçoit moins, surtout si l'on admet avec Papias, que l'Evangile de Marc n'est qu'un résumé des discours prononcés par Pierre.

Si l'authenticité de I Pierre se laisse encore soutenir, il est difficile d'en dire autant de la seconde. Bien que l'auteur mentionne une collection de lettre de Paul, l'esprit

[1] WOHLENBERG. *Pastoralbriefe* dans le *Kommentar zum N. T.* de Zahn, p. 66.

[2] HOLTZMANN. *Einleitung*, p. 319-320.

paulinien lui est inconnu. Il a l'idée de l'inspiration littérale des prophètes de l'Ancien Testament; puis il y a entre notre épître et celle de Jude des rapports évidents, des ressemblances qui ont fait envisager II Pierre comme une seconde édition de Jude. Aussi depuis Semler est-elle rejetée de presque tous les critiques modernes.

Mais en rejetant cette épître, on condamne également celle de Jude, sorte d'encyclique adressée à la chrétienté, inconnue d'Irénée et même de Cyprien, rejetée par l'Eglise de Syrie. Le siècle apostolique y apparaît dans une lumière canonique; elle s'oppose à des antinomiens qui sont peut-être des Carpocratiens. Cela nous transporte assez tard dans le siècle post-apostolique.

Un peu plus haut que ces deux écrits, mais inspiré par le même esprit catholicisant, nous rencontrons le livre des Actes.

Depuis l'attaque de Baur, ce livre a été l'objet d'études sérieuses qui, si elles n'ont pas confirmé de tous points les résultats de Baur, n'ont point replacé ce livre au rang des sources historiques absolument sûres. L'école radicale qui a cherché à ébranler les positions de Tubingue en affirmant que le Paul des Actes était plus près de la vérité historique que celui des épîtres ne l'a pas réhabilité complètement. Ce qui a rendu les critiques circonspects, ce sont les divergences, les contradictions mêmes qui existent entre ce livre et les lettres de Paul. De là, deux questions centrales : Quelles sont les sources de ce livre? quel but a poursuivi l'auteur?

En ce qui concerne le premier point, le fait que l'auteur des Actes est le même que celui du 3me Evangile permet de conclure qu'il a procédé de la même façon dans la rédaction de ses deux ouvrages. Or Luc 1/1—4 nous montre qu'il s'est entouré de tous les renseignements qu'il a pu obtenir. Il a donc dû agir de même dans la composition des Actes.

Un examen attentif a fait découvrir une source de premier rang dans les quatre fragments où l'auteur parle à la première personne du pluriel (16/10—17, 20/5—15, 21/1—18, 27/1—28/16). On y a reconnu l'œuvre d'un témoin oculaire que la majorité des critiques croit être Luc lui-même, le compagnon de l'apôtre Paul (Coloss. 4/10). Mais l'auteur du fragment est-il l'auteur du livre tout entier? Renan, Harnack disent oui; Baur, Zeller, Hilgenfeld disaient non et la majorité des critiques leur donne raison. Van Manen va même jusqu'à affirmer que les fragments authentiques ont été remaniés par l'auteur des *Acta Pauli* et que c'est là que le rédacteur des Actes les a trouvés. Quant aux sources qui ont fourni les renseignements contenus dans les autres chapitres, et surtout dans les chapitres 1 à 12, il est très difficile d'être au clair. Baur et Zeller pensaient que les épîtres authentiques de Paul en avaient fourni la matière historique. Mais si cela peut expliquer quelque chose, cela n'explique pas tout; cela n'explique surtout pas l'origine de ce qui nous est raconté de l'Eglise de Jérusalem et des premières persécutions qu'elle eut à subir. Il est probable que les sources ont été nombreuses; peut-être même faut-il y reconnaître une influence de l'histoire évangélique. Un point sur lequel presque tous les critiques sont d'accord c'est que la légende a fortement agi et rend difficile le travail de la critique.

Quel a été le but poursuivi par l'auteur? Sur ce point important, l'argumentation de Baur n'a pas été perdue, même pour ceux qui ne sauraient partager son point de vue conciliateur. Le parallélisme des deux parties, la similitude des actes et des discours de Pierre et de Paul, la parenté qu'il y a entre les deux apôtres, le silence complet sur bien des choses dont nous parlent les lettres de Paul, tout cela qui rendait la thèse de Tubingue si plausible, a sollicité fortement l'attention des savants. L'opinion la plus générale est qu'il ne faut pas considérer le livre des Actes

comme un écrit de tendance mais comme un produit du second siècle, qui, conformément aux dispositions de l'Eglise à ce moment-là, efface les oppositions, atténue les aspérités jusqu'à les rendre insensibles et pare ses héros d'une auréole de gloire et de lumière. Paul n'est pas un judaïsant, ni Pierre un paulinien, mais la vie de tous deux est représentée sous des couleurs catholiques [1]. Cela enlève certainement à ce livre de sa valeur historique mais beaucoup moins que ne le voulait Baur, et c'est là le progrès accompli sur sa critique.

L'épître aux Hébreux, dont Baur faisait un écrit de conciliation judéo-chrétien destiné à attirer au paulinisme les chrétiens qui tenaient aux formes juives, s'est vu dépouiller de ce rôle dès le jour où l'on a constaté au siècle apostolique plusieurs courants doctrinaux, plusieurs conceptions des rapports de la loi et de l'Evangile, du judaïsme et du christianisme.

Nul ne songe aujourd'hui à faire de notre écrit un produit de la plume de Paul.

Le caractère du style, le vocabulaire, les formules, les expressions familières ne sont pas de Paul. Il y a des rapports avec les épîtres pauliniennes, mais des rapports de dépendance. L'auteur connaît Josèphe et Philon et leur emprunte sa conception du grand prêtre. C'est la position d'un judéo-chrétien de la grande Eglise, pénétré de gnose alexandrine, qui veut prouver la supériorité du christianisme au moyen d'une exégèse allégorique héritée de Philon, et que l'on retrouve dans l'épître de Barnabas. C'est pour parler avec Pfleiderer « une apologie du christianisme dans laquelle les pensées pauliniennes forment le fond et l'hellénisme alexandrin l'enveloppe. » C'est un document caractéristique de la manière dont on cherchait sur le terrain pagano-chrétien à vaincre le judaïsme en

[1] JULICHER. *Einleitung* 1901, p. 347.

réduisant l'Ancien Testament en types dont Jésus-Christ avait amené la réalisation [1].

A quel moment a-t-elle vu le jour? On ne saurait le dire avec précision, parce qu'on ne sait à quels lecteurs elle est adressée, ni à quelles circonstances elle fait allusion. Hilgenfeld a pensé à l'Eglise d'Alexandrie, Holtzmann à celle de Rome. Cependant il ne faut la placer ni trop haut ni trop bas et lui conserver sa place au 1er siècle. Holtzmann, von Soden fixent sa rédaction à l'époque de Domitien.

Parlerons-nous de l'opinion de quelques critiques, suivant laquelle notre épître serait un discours d'un caractère général auquel on aurait ajouté une fin de forme épistolaire afin de le faire passer pour une lettre de Paul. La lecture du récent opuscule de Wrede ne m'a pas convaincu et l'adhésion de von Soden à cette hypothèse ne me paraît pas entièrement justifiée.

L'épître aux Hébreux nous révèle qu'à côté du paulinisme proprement dit et du judéo-christianisme, il y eut d'autres courants imprégnés de paulinisme, mais qui cherchaient par d'autres moyens à assurer la supériorité du christianisme sur le judaïsme. L'épître de *Jacques* nous fait pénétrer dans un cercle judéo-chrétien qui, tout en réagissant contre l'emploi de certaines formules pauliniennes, affirme l'universalisme de l'Evangile, ne s'occupe que de prescriptions morales, de perfectionnement de la vie, et ne veut rien savoir ni de la christologie, ni de la grâce, ni de la rédemption.

Comme notre épître renferme de nombreuses réminiscences du Sermon sur la montagne, et qu'il n'est pas question de la controverse judaïsante, on a cru qu'elle représentait le stade le plus ancien du développement de l'Eglise, et qu'elle était le premier en date des écrits du Nouveau Testament (B. Weiss, Beyschlag, Th. Zahn, Krüger.)

[1] A. MEYER. *Moderne Forschung*, p. 53.
VON SODEN. O. c. p. 127, sq.

Mais on a fait ressortir que notre document est dépourvu d'enthousiasme, que la note eschatologique en est absente, que le nom de Christ y est à peine mentionné et que la question relative à la valeur de la foi ne pouvait être posée avec cette netteté, si elle n'avait été déjà profondément discutée. Il n'a donc pu voir le jour qu'après la mort de Paul.

Mais ici les critiques ne sont plus d'accord ; tandis que les uns s'arrêtent à la sixième décade du premier siècle, d'autres descendent jusqu'à l'an 120 ou 130, et attribuent cette épître au courant chrétien d'où est sorti quelques années plus tard le *Pasteur d'Hermas*, donc d'un milieu où la vie se mondanisait, et où l'on prenait prétexte de certaines formules pauliniennes pour se mal conduire Harnack, Grafe). Nous ne parlerons que pour mémoire de l'hypothèse de Massebieau et de Spittà, selon laquelle l'épître de Jacques serait un écrit juif, judéo-helléniste à peine démarqué par un chrétien dans un but homilétique. Cette hypothèse n'a pas rencontré jusqu'ici un accueil très sympathique.

Si l'épître de Jacques témoigne de l'influence du judéo-christianisme sur quelques cercles chrétiens du second siècle, l'*Apocalypse* nous révèle l'action profonde exercée dans certains milieux par la littérature apocalyptique juive. On sait quel rôle Baur assignait à cet ouvrage. Il en faisait un représentant du judéo-christianisme strict en lutte contre le paulinisme. Ce point de vue partagé encore par Renan [1], est de plus en plus abandonné. Ritschl avait déjà signalé dans l'Apocalypse, les traces d'universalisme et montré que le fameux passage 21/14 a un caractère purement symbolique. Il est possible que les passages 2/2, 14, 20 soient dirigés contre des antinonniens qui se donnaient pour les partisans de Paul, mais ils ne peuvent s'adresser à Paul lui-même.

[1] RENAN. *L'Antéchrist*, p. 37.

A quel moment se rapporte notre écrit! Plusieurs traits semblent militer en faveur de l'an 68, au moment où Néron vient de disparaître, où Galba monte sur le trône et où la communauté de Jérusalem a fui à Pella. Mais ces indications sur lesquelles s'arrêtait la pensée de Baur et de beaucoup d'autres critiques, permettent aussi de descendre jusqu'à l'époque de Domitien. En effet, Domitien plus que Néron aimait à se faire adorer (ch. 13) et sous son règne, la misère de l'empire, les persécutions contre les chrétiens furent plus générales que du temps de Néron. C'est pourquoi Weizsäcker, Holtzmann, Pfleiderer préfèrent les années 90 à 95 à l'an 68. Jean en est-il l'auteur? Cette question que Baur et son école avaient, conformément à la tradition, résolue affirmativement, est rendue très difficile, pour ne pas dire insoluble, par le vague des indications anciennes sur les personnages marquants de l'Eglise primitive, du nom de Jean, et surtout par l'hypothèse de E. Vischer sur la dichotomie de l'Apocalypse, exposée dans un article des *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack en 1886. S'appuyant sur le fait que les apocalypses juives ont été remaniées pour les accommoder à des visions nouvelles, il a soumis notre Apocalypse à un examen serré, et armé du critère de la contradiction des éléments, il est arrivé à la conviction que nous avons à faire à un écrit juif retravaillé par un chrétien. Cette hypothèse rencontra dès le début une sympathie marquée, malgré l'opposition d'Hilgenfeld, de Reuss, de Beyschlag, et c'est elle qui, pour l'heure, avec les transformations inévitables que les théologiens ne pouvaient manquer de lui faire subir[1], paraît le plus en faveur auprès des critiques nouveaux.

Avec l'Apocalypse, la tradition chrétienne attribuait à

[1] Pfleiderer a postulé deux documents juifs et deux rédacteurs chrétiens. Sabatier a préféré un écrit fondamental chrétien et des adjonctions juives. Von Soden et J. Weiss croient le premier document de l'an 70 et la seconde rédaction du temps de Domitien.

Jean le 4me Evangile et les trois petites épîtres qui portent son nom. Baur qui conservait l'authenticité de l'Apocalypse avait rejeté au 2me siècle les autres écrits johanniques et les avait érigés en témoins de l'influence hellénique et montaniste sur la pensée chrétienne, en représentants de la grande concentration ecclésiastique de la fin du 2me siècle. C'est ici peut-être que la critique moderne, tout en modifiant certaines conclusions trop hâtives, en corrigeant les dates, a donné le plus complètement raison au maître de Tubingue.

Ces quatre écrits constituent un groupe très particulier qui a certainement vu le jour dans un même milieu et sous la pression de circonstances semblables.

L'ouvrage le plus intéressant et le plus important de ce groupe, et même du Nouveau Testament, c'est sans contredit le 4me Evangile, l'Evangile pneumatique comme l'appelaient les réformateurs, l'Evangile éternel comme on s'est aussi plu à le nommer. C'est autour de lui que se sont livrées les batailles les plus acharnées et le conflit n'est pas encore complètement apaisé. On sait quelle valeur lui attribuait Schleiermacher, et sans monter si haut, il ne manque pas de gens aujourd'hui pour déclarer que mettre en doute l'autorité johannique de cet Evangile, c'est porter atteinte à l'autorité du christianisme lui-même. Il faudrait pourtant arriver à comprendre que, si la critique transforme les conceptions et diminue la valeur de certains arguments d'ordre historique, elle ne porte nullement atteinte à la valeur religieuse des livres de la Bible, et ne réduit en rien leur rôle de témoins de la révélation de Dieu. En modifiant certaines vues traditionnelles ou conventionnelles, elle invite le croyant à dépouiller sa foi des appuis extérieurs, fragiles, et à la développer dans le sens de la profondeur dans la communion avec le Père céleste. C'est à ce point de vue qu'on peut dire que la critique historique appliquée à la Bible est morale et salutaire. Mais beau-

coup n'en sont point encore là et surtout n'en étaient point là au début du siècle passé. Aussi est-il facile de comprendre l'émotion causée par la publication des *Probabilia* de Bretschneider en 1820, par l'apparition de la *Vie de Jésus* de Strauss, et par les grandes édudes de Baur que nous avons résumées plus haut. Tandis que les partisans de l'authenticité défendaient leurs convictions avec acharnement, de façon à faire hésiter Strauss lui-même, l'école de Tubingue toute entière emboitant le pas derrière son chef, cherchait à affermir ses positions par toute une série d'études de détail d'un haut intérêt publiées dans les *Theologische Jahrbücher*. C'est alors que le besoin de sauver tout ou partie de l'Evangile engendra l'hypothèse dichotomique défendue par Ch. H. Weisse, Schenkel, Schweizer, Ewald, Hase, Weizsäcker, H. Wendt. Tandis que Schweizer, Ewald, Hase, Weizsäcker [1], expliquaient l'origine de l'Evangile par un remaniement d'une tradition johannique opérée par un disciple H. H. Wendt à la suite de Ch. H. Weisse, Schenkel, accepte une source écrite dans laquelle Jean aurait consigné les discours de Jésus, un document semblable aux Logia de Matthieu, et, comme ces derniers, remaniés complètement après la mort de Jean pour en faire un Evangile. Renan a oscillé entre l'authenticité absolue et la rédaction par un disciple de Jean.

Dans sa vie de Jésus, Beyschlag a tenté la démonstration que l'on ne saurait raconter la vie du Sauveur sans recourir au 4me Evangile, ce qui suppose la rédaction johannique. Sabatier, tout en acceptant la thèse de Baur, a essayé de s'opposer aux exagérations tubingiennes en faisant voir que tout dans l'Evangile n'est pas produit de la réflexion théologique.

Aujourd'hui d'une manière générale, on est d'accord que Baur a révélé un problème extrêmement important,

[1] Weizsäcker a abandonné cette opinion dès 1882.

et sans rejeter le 4me Evangile aussi bas qu'il ne le faisait, sans en faire un instrument de la réconciliation des partis ecclésiastiques et de la formation de l'Eglise catholique ancienne, la plupart des critiques ne peuvent se résoudre à y voir l'œuvre d'un témoin de la vie terrestre de Jésus. Une évolution bien caractéristique et représentative de celle subie par beaucoup, est celle qui s'est accomplie chez l'abbé Loisy. Dans son *Histoire du Canon* (1891) il chercha à prouver son authenticité en éliminant tous les motifs de doute tirés de Marcion ou des Aloges. Mais à mesure qu'il pénétra dans l'esprit de l'Evangile, il se rendit compte que l'auteur s'inspirait, non de souvenirs, mais d'une conception mystique et théologique de l'histoire de Jésus. Dès lors l'abbé Loisy a abandonné peu à peu les positions anciennes et l'exégèse conservatrice, et dans son gros volume : *Le quatrième Evangile* (1903), il combat ouvertement la thèse de l'authenticité.

Ce qui a suscité les doutes critiques, ce sont les différences considérables qui existent entre le 4me Evangile et les Synoptiques. Les réformateurs l'avaient déjà senti, mais sans se poser le problème que le 19e siècle s'est posé. Le début de Jean diffère totalement de celui des autres Evangiles ; l'activité de Jésus se meut dans un cadre qui n'est pas celui des Synoptiques; tout se passe presque à Jérusalem et dans les environs et l'activité galiléenne, prépondérante dans les Synoptiques, est ici très effacée. Puis les événements sont autres aussi, du moins ils se présentent autrement, et partout où l'on peut établir des points de contact, on sent qu'une intention particulière a présidé à l'arrangement des matériaux. Les faits rapportés sont moins nombreux que dans les Synoptiques, mais ils sont groupés en une série ascendante de manière à prouver une thèse et à emporter la conviction que Jésus est le fils de Dieu. Dans les Synoptiques, à côté de Jésus, il y a des figures d'une importance moindre que la sienne, mais très grandes

encore ; c'est un tableau de vie. Dans le 4me Evangile Jésus occupe toute la place et les autres personnages ne sont là que pour lui, et cette figure tantôt celle d'un homme, tantôt celle d'un Dieu finit par planer entre ciel et terre, auréolée de lumière et de gloire, un peu comme dans une apothéose de vitrail.

Comme l'a dit Loisy, on sent qu'on a à faire au premier des grands mystiques chrétiens. Enfin il y a le langage sans analogie avec celui des Synoptiques.

Toutes ces raisons qu'on ne saurait voiler par une exégèse harmonistique, sont suffisantes pour expliquer les doutes formulés par la critique et pour justifier ses efforts de rechercher l'origine de cet ouvrage dans un autre milieu que celui où sont nés les autres Evangiles.

Un disciple de Jésus a-il écrit une telle œuvre ? La tradition répond oui ; Baur et les critiques qui marchent après lui disent non. Cherchons à voir qui a raison.

Tout d'abord l'Evangile ne se donne pas comme œuvre d'un apôtre, et s'il s'est placé sous le patronnage d'un disciple de Jésus, cela ne prouve pas qu'un apôtre l'ait écrit. On nous dit que Jean en est l'auteur. Y a-t-il des raisons suffisantes pour l'admettre ? Sans parler de la difficulté à croire qu'un même auteur ait écrit cet Evangile et l'Apocalypse [1] — raison qui a beaucoup perdu de sa valeur depuis la découverte de Vischer mentionnée plus haut, — on se heurte à l'impossibilité de penser qu'un disciple de Jésus ait transformé à ce point la figure et le langage de son maître [2]. Cela est si vrai que les partisans de l'authenticité sont forcés d'admettre des traces d'idéalisme, une influence philosophique dans les récits et dans les discours de l'auteur.

[1] Harnack, Bousset, von Soden ne tiennent pas la rédaction des deux écrits par un seul auteur comme impossible, ce que l'abbé Loisy estime très invraisemblable.

[2] WEIZSACKER. *Apostol. Zeitalter*, p. 577.

Pour retrouver dans le 4me Evangile le tableau fidèle de la vie de Jésus et l'écho certain de ses paroles il faudrait rejeter les trois Synoptiques et briser le rapport qui les unit à la tradition évangélique. On nous dit, il est vrai, que cet Evangile n'a pas été écrit pour supplanter les trois autres mais pour les compléter. Un examen attentif a fait voir ce quil faut penser de cette affirmation. Le 4e Evangile n'a pas eu d'autre source que les Synoptiques ou la tradition orale où ils ont puisé, et sa prétendue exactitude n'est qu'une apparence. Si quelques détails sont historiques comme sont portés à le croire quelques critiques, il est assez malaisé de mesurer le degré de leur historicité, vu que la plupart des récits ont un caractère symbolique et que bien des traits qui semblent placés là sans but portent en eux une énigme. Il suffit de se rappeler les cinq maris de la Samaritaine, le sang et l'eau sortis du flanc de Jésus et tant d'autres traits semblables, pour se convaincre de la chose. Ce symbolisme porte nettement les traces de l'influence hellénique, et si l'on admet avec Weizsäcker que nous avons à faire à un auteur d'origine juive, il faut reconnaître qu'il a subi très fortement l'attraction de la pensée alexandrine. Le prologue considéré par plusieurs exégètes comme la clef de tout l'ouvrage[1], nous le montre clairement, et que l'on admette ou non qu'il y ait parenté évidente avec Philon, il n'en reste pas moins que la plupart des critiques y voient une émanation de la pensée grécque. Faut-il aller plus loin et dire avec Baur et avec l'école radicale que le 4me Evangile porte l'empreinte de l'action exercée sur la pensée de l'auteur par le gnoticisme? La plupart des critiques contemporains ne le croient pas, et nous le pensons comme eux.

En présence de ces faits, on comprend l'alternative posée par Strauss dès 1834 : « Ou les Synoptiques ou Jean, mais

[1] Harnack, Loisy, J. Weiss.

non les deux groupes ensemble. » Que si l'on continue d'affirmer que vraiment un apôtre ait pu écrire une œuvre pareille, nous nous trouvons amenés en face d'un problème psychologique extrêmement curieux qui, dans l'ordre de nos connaissances, me paraît absolument insoluble. Mais nous avons déjà dit que l'Evangile ne se donne pas comme l'œuvre d'un apôtre. Cette conclusion est confirmée par les renseignements que la tradition nous a conservés sur la vieillesse de l'apôtre. Elle nous raconte qu'il serait mort à un âge avancé, à Ephèse, ayant créé dans cette ville un cercle chrétien animé de ses idées. Mais voilà que cette même tradition, par l'organe de ses plus anciens représentants, nous parle aussi d'un certain Jean dit l'Ancien, et les faits de la vie de ces deux Jean sont si bien entrelacés qu'ils finissent par s'embrouiller dans notre esprit. Aussi ne faut-il point s'étonner que plusieurs critiques ne croient guère qu'à Jean l'Ancien, et laissent Jean l'Apôtre demeurer jusqu'à sa mort en Palestine. Harnack déclare que c'est le premier qui a écrit l'Evangile et l'Apocalypse. Pour Bousset il n'y a eu en Asie qu'un seul Jean, le disciple connu de Papias, probablement de famille sacerdotale, originaire de Jérusalem et parent du grand prêtre, c'est de lui également que se recommanderait l'Apocalypse. Bousset va même plus loin. Dans deux articles de la *Theologische Rundschau*, il cherche à prouver que Jean a dû périr de très bonne heure, peu de temps après son frère Jacques. Il appuie sa démonstration sur Marc 10/39 et sur un passage de Papias retrouvé dans un Manuscrit de l'*Histoire chrétienne* de Philippe Sidetes [1].

Enfin la tradition sur l'authenticité de l'Evangile est très incertaine. Il faut descendre jusqu'à l'époque d'Irénée avant de voir l'Evangile nettement déclaré œuvre de Jean. Cependant il doit être plus ancien, car sa naissance à la fin

[1] *Theol. Rundschau* 1905, juin et juillet.

du 2me siècle ne se comprendrait guère. C'est pourquoi on en place généralement l'origine dans la première moitié de ce siècle. Loisy qui a étudié cette question avec beaucoup de soin paraît pencher pour la date admise par Holtzmann, 100 à 110. Il en est d'autres. Hilgenfeld s'arrêtait à l'an 130, Volckmar à l'an 155, Scholten à l'an 150, Köstlin enfin acceptait les années 100 à 117. Chaque critique a sa date et il serait oiseux de poursuivre cette énumération.

Quelle a été l'intention de l'auteur? Le 4me Evangile n'étant pas une œuvre historique, mais exclusivement doctrinale, elle ne peut avoir eu d'autre but que d'instruire, de montrer que Jésus était vraiment le fils de Dieu, la manifestation sensible de l'Etre divin (20/31). Mais comme on peut en dire autant des trois autres Evangiles, il importe de préciser davantage. Dans les Synoptiques [1] l'enseignement de Jésus se présente sous deux formes : la sentence et la parabole, très claires toutes les deux et dont le sens apparaît au premier coup d'œil. Dans le 4me Evangile, nous n'avons plus à faire à la parabole, mais à l'allégorie, genre artificiel, dont l'intelligence demande une certaine initiation ; l'allégorie est partout dans cet écrit, et tous les récits présentent un double sens et réclament une interprétation que peut seul comprendre celui qui se trouve dans une disposition identique à celle de l'auteur. Les récits ne sont pas ici pour eux-mêmes, comme dans les Synoptiques, mais pour les idées qu'ils incarnent. Et comme les adversaires de Jésus y apparaissent toujours incapables de le comprendre, il est manifeste qu'à côté du but doctrinal, ce livre poursuit encore un but polémique ; tout en instruisant des chrétiens, il veut attaquer le judaïsme — mais un judaïsme figé dans la foi d'autorité, — et montrer l'ignorance, la dureté du cœur et l'impéritie morale et religieuse des Juifs du premier siècle. Cet Evangile se

[1] Loisy. O. c. p. 74-94.

présente ainsi à nous comme l'œuvre d'un Juif hellénisé [1], dans l'âme duquel le Christ est vivant, qui écrit pour un cercle d'initiés, de chrétiens pneumatiques qu'il veut édifier, instruire, détacher du judaïsme. C'est un traité de gnose chrétienne, écrit avant l'apparition des grands systèmes gnostiques, et sans grande préocupation de la concilier avec la tradition. Cela nous transporte en un temps où le christianisme, séparé du judaïsme, mais conscient encore de son origine et de ses luttes par lesquelles il s'était affranchi des chaînes qui l'enserraient au début, éprouve le besoin de se démontrer à soi-même sa propre légitimité [2].

Sans aller aussi loin que Baur dans l'appréciation de I *Jean*, la critique moderne a, d'une manière générale confirmé son jugement. Cet écrit, qui n'est pas une lettre, mais un discours adressé à toute la chrétienté présente de grandes analogies avec le 4me Evangile et justifie l'opinion de ceux qui y voient un résumé pratique de l'enseignement contenu dans cet Evangile. Il y a entre ces deux écrits de grandes analogies de langage, un certain nombre de conceptions fondamentales et les mêmes oppositions (lumière et ténèbres, vie et mort, etc.) ; mais on trouve aussi dans I Jean des équations inconnues à l'Evangile (Dieu = amour, esprit = vérité). Il y a certainement parenté d'inspiration, d'origine et peut-être même de rédaction. Ceux qui acceptent que Jean est l'auteur de tous les écrits placés sous son nom, voient dans notre document un stade intermédiaire entre l'Apocalypse et l'Evangile (B. Weiss, Godet). Quel est le but de ce discours ? Il est exprimé dans 2/6 et 3/7 : exhorter les fidèles à demeurer fermes dans la foi, dans

[1] WEIZSACKER. *Apostol. Zeitalter*, p. 530.
LOISY. O. c. p. 123.
VON SODEN. O. c. p. 205 s. q.

[2] WEIZSACKER. O. c. p. 530.
LOISY. O. c. p. 94.

la communion ecclésiastique, repousser les faux-docteurs, gnostiques, docètes (1/1—4, 5/6) et antinomiens, en face desquels l'auteur érige les commandements du Seigneur. Le christianisme apparaît ainsi comme un ensemble de commandements qu'il faut pratiquer (2/3—4, 3/22, 5/2—4). C'est un légalisme, ou comme le dit Weizsäcker, « un judéo-christianisme, complètement dénationalisé quant à la pensée », qui culmine dans l'amour. Nous sommes donc en plein catholicisme, ou, si le mot peut prêter à confusion, au sein d'une communauté pagano-chrétienne, où se développe, d'une manière toute particulière le principe d'autorité propre à l'Eglise catholique ancienne.

Les deux petites lettres, nées dans la même atmosphère que la précédente et destinées à fortifier les lecteurs dans la vérité et dans l'amour, à les prémunir contre l'hérésie gnostique, nous dévoilent les conflits et la vie intime d'une Eglise dont le nom n'est pas indiqué, mais qui peut être Pergame, ou Ephèse, ou encore Corinthe. Von Soden pense que rien ne nous oblige à les rejeter trop bas, l'épître aux Philippiens nous présentant une situation toute semblable, mais la majorité des critiques estime que leur origine doit être cherchée au 2me siècle.

CHAPITRE IV

Les Evangiles synoptiques.

La conception de Baur relative à l'origine des Evangiles synoptiques et aux rapports qu'ils soutiennent entre eux ne fut pas la seule que suscita la *Vie de Jésus* de Strauss. Elle fait partie de tout un ensemble de théories plus ou moins originales, plus ou moins fécondes destinées à expliquer la naissance de la littérature évangélique, sa nature, sa crédibilité, sa valeur comme témoin de la vie et de l'enseignement de Jésus. Littérairement parlant, on ne peut pas même dire que Baur ait innové. On sait, en effet, qu'avant lui Griesbach avait cherché à expliquer l'existence de Luc par Matthieu et celle de Marc par Matthieu et Luc. Ce qui fait la nouveauté et la grandeur de l'hypothèse de Baur, c'est qu'il a rattaché l'origine des Evangiles à l'histoire des deux premiers siècles du christianisme, qu'il s'est efforcé de comprendre ces écrits comme des manifestations particulières de la tradition primitive, comme des signes spéciaux des divers moments de la conscience chrétienne pendant cette période de l'histoire. A ce point de vue, les auteurs évangéliques sont de purs représentatifs ; ils sont les porte-parole de leur temps et de leur milieu. Etudier leur œuvre, c'est donc retrouver les idées, les sentiments, la mentalité du monde particulier dans lequel ils se mouvaient. En effet, la première question que se pose Baur, celle qui lui paraît primer toutes les autres, c'est de savoir

comment le fait raconté se reflète dans la conscience du narrateur, quel but ce dernier a poursuivi en rédigeant son œuvre. Dès lors la question de la tendance devait prendre aux yeux de Baur une grande importance [1].

Mais les courants Evangéliques ne sont point des entités indépendantes les unes des autres; ils ne naissent pas d'une manière sporadique, comme dans la théorie d'Ernest Renan, par exemple. Ils sont unis les uns aux autres par une loi interne, la loi hegélienne de la contradiction. Par conséquent, si divers que soient les moments de la conscience chrétienne, si différents que paraissent les courants doctrinaux. ils se présentent aux yeux de Baur dans une succession qui a pour loi, la loi profonde des choses. La tradition n'est pas autre chose qu'une des formes que revêt cette loi dans la conscience de l'Eglise.

Ce principe qui est à la base de la critique de Tubingue nous montre jusqu'à quel point est justifié le reproche si souvent adressé à Baur d'avoir détruit la tradition ; il s'est efforcé au contraire de la conserver en lui donnant une forme qu'il estimait la plus adéquate à la nature des choses et à la réalité de l'histoire. Cette manière de voir imposait en quelque sorte à Baur son point de départ dans l'étude des Evangiles. Il part du 4me Evangile dans lequel il croit retrouver la matière des synoptiques, auréolée d'une poésie toute particulière, puis il étudie Luc où il retrouve, déformé par l'esprit catholique du second siècle, l'Evangile de Marcion, puis Marc, résumé pâle et incertain de Matthieu et de Luc, pour finir par Matthieu, le plus près des origines, par conséquent le plus fidèle, le plus sûr, le plus propre à nous renseigner sur la vie et l'œuvre de Jésus.

Mais Matthieu avec ses éléments contradictoires, ses passages qui exaltent la loi et ceux qui dépouillent les Juifs

[1] BAUR. *Kritische Untersuch.*, p. 73-76.
HILGENFELD. *Die Evangelien*, p. 22.

de leurs prérogatives en faveur des païens, ne pouvait avoir vu le jour sous sa forme actuelle qu'à une époque où les deux courants chrétiens commençaient à se rapprocher et à se tendre la main d'association. Ainsi s'explique la date postérieure assignée par Baur à notre premier Evangile. Si l'on ajoute que le Proto-Luc n'apparaît selon notre auteur, qu'avec Marcion, on comprend que toute la littérature évangélique canonique ait été rejetée vers le milieu ou vers la fin du deuxième siècle.

Baur a-t-il eu, comme on l'a dit parfois, l'intention de défendre la théorie mythique de Strauss? Je ne le crois pas, du moins je ne crois pas qu'il ait voulu le faire consciemment. Que les positions de Strauss se soient trouvées en quelque sorte confirmées par les résultats critiques de Baur, c'est ce qu'il est facile de constater ; l'espace compris entre la mort de Jésus et le règne d'Hadrien, un siècle, était plus que suffisant pour permettre à la légende et au mythe de se développer et d'envahir complètement le champ de la tradition évangélique. Il n'y a donc rien de surprenant que Strauss, en 1864, se soit rattaché à la théorie de son ancien maître.

Si le procédé de Baur est rigoureusement scientifique, en ce qu'il part du connu pour aller à l'inconnu, il a l'inconvénient grave de s'appuyer sur une conception de l'histoire très sujette à caution et qui a subi des remaniements profonds. En outre, trop exclusivement attaché à l'histoire à laquelle, en définitive il ramène toutes les questions de critique, il laisse dans l'ombre une foule de faits d'ordre philologique ou littéraire qui auraient pu l'éclairer en lui montrant le caractère intenable de quelques unes de ses positions, et en le poussant à renoncer à quelques uns de ses principes dictés plus par le parti-pris théorique que par des arguments irréfutables. Il y a un certain dogmatisme à vouloir retrouver partout l'idée, la tendance particulière de chaque Evangile, et à forcer les textes à se

plier à la conception qu'on s'est faite du mouvement des choses. « La connaissance et la comparaison de la tendance doctrinale des Evangiles ne nous conduisent guère au-delà des Evangiles eux-mêmes, tels qu'ils nous sont donnés ; elles ne nous permettent point de pénétrer dans leurs rapports littéraires, elles ne nous indiquent point à quels cercles chrétiens nous les devons attribuer ; elles nous laissent dans l'incertitude, quant à leurs sources et au temps de leur rédaction. Au travail accompli par la critique, il importe d'ajouter un examen littéraire plus complet que ce qui a été fait jusqu'ici. La question relative à la formation et aux ressources des Evangiles ne se rapportant qu'à quelque chose d'extérieur peut paraître d'un ordre inférieur; mais on ne peut la rejeter parce qu'on veut savoir l'origine et connaître les sources de ces écrits. Puis il ne s'agit point des Evangiles pris isolément, il s'agit surtout de leurs rapports à l'objet qu'ils décrivent. Sont-ils des sources de même valeur se complétant l'un l'autre, trois expressions immédiates de la tradition évangélique, ou y en a-t-il un qui soit plus près des événements que les autres ? Peut-être aussi faut-il chercher dans les documents intermédiaires, des bases de notre littérature évangélique. »

Ces lignes de Kœstlin[1] montrent excellemment les questions à poser et le travail à accomplir après les études si suggestives de Baur. Elles mettent en lumière les déficits d'une critique qui a fait beaucoup pour l'intelligence du Nouveau-Testament, mais qui prêtait le flanc à des objections sérieuses et diverses.

On pourrait se demander si vraiment notre Matthieu canonique était d'une origine si postérieure, et si les maigres renseignements parvenus jusqu'à nous sur l'influence de l'Evangile des Hébreux étaient suffisants pour justifier l'im-

[1] R. Kœstlin. *Synopt. Evangelien* 1853, p. 1 et 2.

portance qu'on lui accordait. On pouvait aussi se demander si notre Luc canonique est vraiment à l'égard de l'Evangile de Marcion dans le rapport établi par Baur, et si l'Eglise avait été réduite à reprendre sans autre un ouvrage gnostique. Mais l'énigme posée par la théorie de Baur est certainement la formation du second Evangile. Comment expliquer par les lois de la vraisemblance historique le procédé d'un auteur quî emprunte en abrégeant tantôt à un Evangile, tantôt à un autre, qui évite tout ce qui pourrait froisser les partisans de Paul ou ceux de Pierre, et qui, en même temps, se permet d'ajouter des détails d'une authenticité incontestable. Comment justifier cette fraîcheur du récit, cette saveur des détails, cette originalité du style mises au jour par les critiques plus récents ? [1] On vit par cet exemple que si Baur savait déterminer jusqu'à un certain point l'aboutissement de tout le travail de formation des Evangiles, il était incapable de retrouver le procès de cette formation.

En outre, si Jean apparaît au moment de la réconciliation des partis contraires, et si Luc sert de trait-d'union entre les synoptiques et le quatrième Evangile, pourquoi ce petit Evangile, cet abrégé incolore aux yeux des critiques de Tubingue ? Avait-il un but en lui-même ou était-il simplement nécessaire à l'équilibre de la théorie comme les fenêtres postiches sur la façade d'un bâtiment ? Toutes ces questions devaient se poser et se sont posées avec force.

Ce n'est pas tout. Rejeter au second siècle la naissance de toute la littérature évangélique que les siècles nous ont transmise comme source de la vie et des enseignements de Jésus, c'était donner naissance aux doutes les plus sérieux touchant la crédibilité de ces documents, c'était porter un coup mortel à la foi de l'Eglise et fournir aux thèses

[1] cf. HOLTZMANN. *Synoptische Evangelien.* p. 341 sq.
WERNLE. *Synoptische Frage,* passim. *Die Quellen des Lebens Jesu,* p. 40 sq.

de Strauss une justification redoutable. Baur avait beau dire que Matthieu est historique et peut être pris pour base d'une histoire de Jésus, rien n'empêchait de penser que la tendance avait dû prêter à bien des faits une couleur spéciale, étrangère à la réalité, et qu'un siècle est plus que suffisant pour permettre à la légende de pousser en tous sens des ramifications abondantes. Encore si les thèses de Baur avaient été absolument certaines. Mais rien n'était moins prouvé que cette origine tardive des Evangiles et les relations établies entre eux. Aussi ne faut-il point s'étonner qu'au sein même de l'école, des contestations se soient élevées et que des disciples de Baur aient cherché la vérité historique par d'autres moyens que ceux employés par le maître.

Il fallait en tout premier lieu voir si l'on ne pouvait pas ramener l'origine de la littérature évangélique aussi près que possible de la communauté primitive, si l'on ne pouvait pas constater au siècle apostolique l'existence de nos écrits canoniques de manière à laisser à la légende moins de temps pour se développer. Il semblerait qu'il eût suffi de transformer la conception générale du siècle apostolique pour amener cette modification, et que l'influence croissante de l'hellénisme dans les documents chrétiens du second siècle aurait dû pousser les critiques à rejeter l'origine des Evangiles synoptiques au premier siècle, au sein des communautés juives. Ritschl a établi cette distinction, mais il est juste de dire que cette manière d'envisager la question n'a pas eu d'influence déterminante sur la critique des Evangiles durant la vie de Baur. La critique reste critique des détails, comparaison des textes entre eux, examen des rapports des Evangiles, et le grand progrès réalisé alors fut de substituer la critique littéraire à la critique historique, ou mieux, d'élargir le cercle de celle-ci en lui fournissant les moyens, les qualités de celle-là.

Nous sommes ainsi amenés à examiner les problèmes

qui se sont posés successivement et même parfois simultanément en un dédale où il est souvent assez difficile de se retrouver. Je ne prétends point entrer dans tous les détails de ces controverses suggestives et pédantes d'où la vérité s'est peu à peu dégagée ainsi que la lumière a jailli du chaos aux jours lointains de la création. Marquer les étapes du mouvement, indiquer les phases diverses de la lutte, signaler les lutteurs les plus valeureux et les coups les plus remarquables, telle est ici mon unique ambition.

Au moment où paraissaient les grandes études de Baur, Ritschl s'était signalé à l'attention des critiques par un petit ouvrage : *Das Evangelium Marcions* (1846). Il y soutenait l'opinion défendue déjà par Semler, Griesbach, Corrodi, que le 3me Evangile n'était pas autre chose que l'Evangile de Marcion remanié dans une direction antimarcionite, donc catholique. Nous avons vu que Baur s'est approprié cette thèse, qu'il l'a élargie en la faisant rentrer dans le cadre de sa conception historique et qu'il y a trouvé la preuve que notre Evangile n'avait pas paru dans sa forme actuelle avant le milieu du second siècle. Cette opinion éveilla les doutes de deux disciples de Baur, Volckmar et Hilgenfeld qui, en 1850, reprirent la question, le premier dans deux articles des *Theologische Jahrbücher*, le second dans une étude approfondie sur les Evangiles de Justin, des Clémentines et de Marcion, et prouvèrent la fausseté de la thèse de leur maître.

Volckmar reproche à Baur son imprécision dans l'application des règles de la critique au cas spécial qui nous occupe, ses contradictions, son manque d'objectivité en présence des textes de Luc et de Marcion. Dire que le texte de Luc est interpolé parce qu'il paraît tel, c'est établir un principe qui permet d'arriver à un résultat tout contraire

à celui auquel on tend. Pour obtenir une certitude, il faut procéder à une étude serrée des rapports des deux textes partout où cela se peut.

C'est ce que fait Volckmar en analysant le début de Luc en regard de celui de Marcion. Ce dernier débutait au chapitre 4 de Luc par les versets 31 à 37, auxquels faisaient suite les versets 19 sq. du même chapitre. Cet arrangement est en effet plus logique que celui de Luc, étant donnée l'allusion du verset 23. Mais si le verset 23 est discordant, toute la fin de l'histoire tombe. D'autre part, en vertu de son point de vue dogmatique, Marcion ne pouvait avoir ni les versets 17 à 19, ni le verset 21. Mais alors que signifient les versets 22 et 23 ? Rien. C'est ainsi que si l'on veut enlever tout ce qui y a quelque apparence de contradiction pour donner à Macion un texte original, il ne subsiste qu'un texte, une ombre de texte qui n'a plus de sens.

En outre les sentences prophétiques ne se comprennent pas dans la bouche de Jésus au début de son ministère. Il fallait qu'il se fût manifesté en dehors de sa ville natale et qu'il fût en mesure de comparer l'accueil de Nazareth avec celui du dehors, pour pouvoir parler comme il le fait au verset 24. Toute la disposition de ce récit demande une préparation propre à manifester la grandeur de Jésus. C'est pourquoi la vraie place de ce fragment n'est pas au commencement de la vie publique de Jésus, comme nous le montrent Matthieu et Marc, où se rencontre la situation vraie que Luc suppose, mais qu'il a cru devoir modifier. Si Luc a placé ces versets en tête de son Evangile, c'est afin de faire éclater dès le début l'opposition entre l'Evangile et les Juifs représentés par ceux de Nazareth. En voulant corriger l'Evangile primitif, Luc l'a défiguré ; mais ce n'est pas Marcion qui explique cette disposition, ce sont les deux autres Evangiles. Si le texte de Marcion avait servi de base au travail de Luc, ce début ce présenterait autrement. En effet les mots : « *Il descendit à Capernaum,* »

(4/31) ont un sens pour Luc qui sait que Jésus venait de Nazareth ; mais si cette indication fait défaut, Jésus ne peut venir que du ciel, ce qui ne se conçoit que dans un système gnostique. Dès lors le texte de Marcion ne sort pas de l'Evangile primitif, mais de notre Luc canonique qu'il a essayé de corriger et qu'il n'a modifié que d'une manière superficielle.

Ce résultat est corroboré par toute une série d'observations faites à la suite de Ritschl et de Baur, sur les rapports des deux textes. Ainsi au chapitre 11, Marcion qui n'avait que le texte de Luc sous les yeux fit disparaître les versets 29—32, 49—51 pour éviter l'allusion à l'Ancien Testament. Au chapitre 13, versets 28 à 30 Marcion a remplacé Ἀβραὰμ κ.τ.λ. par τοὺς δικαίους, conformément à son point de vue dogmatique. Au chapitre 16 verset 17 le mot *loi* a cédé la place à l'expression *mes paroles*, sans que cela ajoute à l'authenticité du texte, car on peut parfaitement donner au mot loi un sens spirituel. Au chapitre 8 Marcion a supprimé le verset 19 et introduit la question : « Qui sont mes frères..... ? » Or les versets 20 et 21 ne se comprennent que par le verset 19, comme on peut le voir dans Matthieu ou dans Marc ; la suppression ne s'explique que par l'intention de briser les attaches terrestres de Jésus. Au chapitre 24, le verset 27 a été éliminé et au v. 25 le pluriel ἐλάλεσαν (les prophètes) remplacé par le singulier ἐλάλεσε (le Christ). Mais le verset 26 n'est intelligible que par l'Ancien Testament et demeure comme un témoin de la mutilation opérée par Marcion.

Ainsi dans la plupart des passages qui, au dire de Baur devaient prouver l'excellence du texte de Marcion, Volckmar signale des traces évidentes de falsification. Mais il y a plus. Le début de l'Evangile de Marcion ne s'explique que par les idées dogmatiques de ce réformateur. Or la prédication du Baptiste et le commencement de celle de Jésus devaient appartenir à l'Evangile primitif, et si Mar-

cion ne les a pas consignés dans son écrit, c'est qu'il les a écartés. Au reste Baur avoue que le texte de Marcion ne se comprend que par Matthieu, ce qui justifie l'hypothèse de la mutilation. On nous dit aussi que Marcion était paulinien. Est-ce vrai ? Le paulinisme ne rompait pas avec tout le judaïsme, ce que Baur lui-même accorde. Dès lors, un gnostique seul, rêvant d'un Christ céleste pouvait s'offusquer du baptême de Jésus et rompre avec l'histoire. On le voit bien par tout ce que Marcion a rejeté d'original.

A ces observations de détail s'en ajoutent d'autres. L'Evangile de Luc est *un* quant à la doctrine et quant au langage. Spécifiquement paulinien, il se présente d'un bout à l'autre avec le même caractère linguistique [1]. C'est ce que Baur a oublié. Ainsi notre troisième Evangile n'est pas le texte de Marcion remanié ; il en est au contraire la source.

Ce qui excuse le procédé de Marcion, c'est que de son temps le texte évangélique n'était pas encore fixé définitivement, qu'on ne le regardait pas encore comme intangible (comme au temps de Tertullien), que chacun pouvait y prendre ce qu'il considérait comme le plus propre à édifier ses lecteurs, et que même le texte de Luc a dû subir dans l'Eglise des modifications ultérieures pour éviter les mutilations de cette nature et l'arracher aux mains des hérétiques.

Enfin est-il sûr que notre Evangile soit né au milieu du second siècle ? La lutte antimarcionite y est peu apparente, et vers l'an 150, il y avait d'autres courants que le paulinisme et le judéo-christianisme. Et si Luc 15/11—32 renferme l'écho du conflit des deux courants, c'est non au second, mais au premier siècle que l'on rencontre le milieu historique nécessaire à l'explication de son origine.

En étudiant avec attention les textes évangéliques de

[1] cf. E. Renan. *Les Evangiles*, p. 282.

Justin, Hilgenfeld arriva à une conclusion identique. Il fit voir que Justin connaissait notre Luc canonique, et que, pour qu'il se fût appliqué à l'employer, il fallait qu'il existât depuis un certain temps déjà. Cependant Hilgenfeld plus pondéré que Volckmar ne croit pas que le texte de Luc soit absolument pur, en regard de celui de Marcion. Si ce dernier est issu d'une mutilation du premier, il y a des preuves certaines que le texte de Luc a été remanié sur plusieurs points, soit pour réfuter Marcion, soit pour empêcher son emploi par des groupes gnostiques; il y a eu, ce que Volckmar conteste, des déformations doctrinales antérieures opérées par ci, par là, afin de rendre l'Evangile moins accessible aux adversaires de l'Eglise. Ainsi 5/39 opposé à 9/36 a été ajouté; 10/21 et 22 ont été transformés par l'adjonction de καὶ τῆς γῆς et le changement de ἔγνω en γινώσκει. 16/17 Τῶν λόγων μου est devenu τοῦ νόμου [1]. Ces passages qui étaient des *dicta probantia* des gnostiques ont ainsi été rendus inoffensifs pour la grande Eglise et inutilisables pour les hérétiques. Ainsi, d'après Hilgenfeld, notre Luc (formé sur la base de Matthieu et de Marc) aurait été primitivement un texte plus original qui ne serait parvenu jusqu'à nous qu'après avoir subi une déformation par Marcion et une contre-déformation par les docteurs ecclésiastiques.

La priorité de Luc démontrée par les travaux dont nous venons de parler fut acceptée par les partisans de l'antériorité de Marcion. Ainsi Zeller [2] qui avait trouvé l'opinion de Baur et de Ritschl la plus vraisemblable, avoue que les

[1] On a vu plus haut que Volckmar ne croit pas à la priorité du texte de Marcion dans le passage 16/17. Hilgenfeld et Baur sont d'un autre avis. Weizsäcker (*Unters.* p. 99) partage l'opinion de Volckmar. Cela montre combien il est difficile de se prononcer quand on n'a pas des preuves externes parfaitement sûres comme c'est le cas pour 10/22.

[2] ZELLER. *Apostelgesch.*, dans les *Theol. Jahrb.* 1851, p. 329 s. q., et *Theol. Jahrbücher* 1848, p. 528 s. q.

études de Volckmar et de Hilgenfeld lui ont ouvert les yeux, et que si Marcion semble avoir dans quelques cas le texte primitif, le texte canonique de Luc a cependant pour lui des raisons décisives.

« La plupart des déviations marcionites, écrit-il, s'expliquent par des raisons dogmatiques ; dans la plus grande partie des passages, le rapport plaide avec force en faveur de Luc. Le début de l'Evangile marcionite est si abrupt et le κατῆλθεν (Luc 4/31) si exclusivement gnostique que la déformation saute aux yeux. » Puis il y a la langue. Dans les morceaux qui manquent chez Marcion, elle est la même que dans ceux conservés par lui, et l'on y retrouve les mêmes particularités que dans les Actes. Dès lors on peut affirmer que Marcion a trouvé notre Luc dans l'Eglise et l'a retravaillé à son point de vue.

Après Zeller, Ritschl modifia aussi sa manière de voir. « J'admettais, dit-il, dans une magistrale étude de 1851[1] un Luc primitif repris par Marcion ; Hilgenfeld m'en a délivré. » Baur lui-même se vit forcé d'abandonner son hypothèse, portant ainsi un coup sensible à la régularité du procès de l'histoire auquel il tenait tant. Dans son *Christentum der drei ersten Jahrhunderte.* (1853), il place Luc avant Marcion, la forme adoucie du paulinisme avant la forme brutale, violemment opposée à tout judaïsme. En outre il en fixe la rédaction beaucoup plus près des origines, dans le dernier tiers du premier siècle[2].

Cette controverse eut un double résultat. Elle débarrassa la science de l'Evangile de Marcion qui venait de temps en temps rôder, ainsi qu'un fantôme, autour des Evangiles canoniques, et troubler la raison des critiques. Elle prouva d'une manière définitive que notre Luc était beaucoup plus près des origines que ne l'admettait Baur, rejetant du

[1] RITSCHL. *Theol. Jahrb.* 1851, p. 480 s. q.

[2] BAUR. *Christentum der drei ersten Jahrhunderte* 1853, p. 67, 68.

même coup le premier Evangile plus haut encore vers la source de la tradition chrétienne.

En effet si Luc a servi de base à Marcion, le prologue (Luc 1/1—4) laisse clairement entendre que lorsque l'auteur rédigeait son Evangile, il y avait eu déjà des tentatives multiples de raconter la vie du Sauveur, et que ces essais lui ont servi de sources. Ewald [1] qui a cherché à reconstituer tout le procès de la formation de nos Evangiles, en apportant dans ce sujet sévère les rêveries de son imagination, regardait Luc comme la dernière venue d'une série de neuf recensions évangéliqués dont elle s'est approprié le contenu, à la façon d'une mer qui absorbe et unifie les fleuves et les rivières qui se jettent dans son sein. Hilgenfeld est plus modeste et d'une science moins fantaisiste. Il constate que notre Luc a tiré la plus grande partie de son contenu de Matthieu et de Marc auxquels il faut ajouter la source perdue d'où est sortie la péricope 9/51—18/14 [2]. Né en dehors de la Palestine, entre 100 et 110, notre troisième Evangile revêt, aux yeux de Hilgenfeld, un caractère paulinien qui le pousse à rejeter tous les passages de Matthieu où s'expriment les prérogatives juives (Matt. 5/17; 10/5, 6, 23; 15/21.)

Mais si Matthieu et Marc sont sources de Luc, sous leur forme canonique, il s'en faut de beaucoup qu'ils soient nés d'un seul coup, tels que nous les possédons ou même tels que Luc les a employés. Ils ont revêtu l'un et l'autre une forme plus simple, remaniée, arrangée, modifiée afin de répondre aux besoins nouveaux qui se manifestaient dans les milieux pour lesquels ils étaient écrits.

L'histoire de la formation de nos Evangiles se présente dès lors pour Hilgenfeld sous la forme suivante [3].

[1] cf. HILGENFELD. *Die Evangelien*, p. 33.
[2] HILFENFELD. O. c., p. 218.
[3] HILGENFELD. *Die Evangelien,* passim.

Le premier anneau de la chaîne, élément initial de tout le déveleppement, fut un *Ecrit fondamental* rédigé par Matthieu l'apôtre, entre 50 et 60. Ce document rédigé en grec, où s'exprimait le point de vue des apôtres de Jérusalem, le pur judéo-christianisme dans son opposition au pagano-christianisme, renfermait déjà les collections de sentences dont sont formés les grands discours. Il était un, et l'ordre des matières correspondait à l'ordre chronologique des faits. Dès lors, l'Evangile des Hébreux que Baur considérait comme la source de Matthieu, n'est pas autre chose qu'une traduction de cet écrit fondamental faite pour les restes de la communauté de Jérusalem qui avait fui au-delà du Jourdain. Le témoignage de Papias s'explique par le fait que son auteur rencontrant plusieurs recensions de notre Evangile, soit araméenne, soit grecques, il se plut à regarder la première comme version originale.

Mais les progrès du pagano-christianisme, l'inimitié croissante des Juifs, la destruction de Jérusalem et du temple devaient amener des modifications dans le judéo-christianisme primitif. Il dût reconnaître que le christianisme, exécré des Juifs, trouvait accueil auprès des païens. Pénétré de ces sentiments, un judéo-chrétien helléniste, plus libéral, tenta entre 70 et 80, un remaniement de l'Ecrit fondamental, soit en ajoutant des fragments nouveaux tirés de la tradition orale, soit en déplaçant l'ordre des éléments existants. Tout en conservant les prérogatives juives, il fit pourtant une place aux païens dans le Royaume de Dieu. Il est assez difficile de dire où il a vu le jour, car rien ne trahit le lieu de son origine; peut-être faut-il le chercher en Egypte.

L'Evangile de Matthieu était écrit pour l'Orient, pour les Eglises où prédominait la tendance judéo-chrétienne et où l'on pouvait sans crainte insister sur les prérogatives juives. Cependant les Eglises de l'Occident réclamaient aussi leur Evangile, surtout celle de Rome, nombreuse et

animée déjà de cet esprit de domination qui ira s'accentuant avec les années et qui fera sa fortune. Si l'Eglise de Rome était attachée au judéo-christianisme, elle ne pouvait fermer les yeux à l'évidence et s'opposer à la mission païenne. L'Evangile de Marc, né dans son sein, d'un remaniement de Matthieu, est l'expression de cette manière de voir. Comme la seconde rédaction de Matthieu, celle de Marc nous montre qu'il y avait dans le judéo-christianisme un courant plus libre, un mouvement vers l'universalisme, indépendant du paulinisme. Il évite tout ce qui a trait au particularisme juif, mais affirme le monothéisme de l'Ancien Testament. Il sait qu'il écrit pour des non-Juifs (Mc 7/27) et il ne veut effaroucher personne. Né entre 80 et 100, pétrinien et latinisant, comme l'Eglise d'où il est sorti, Marc se rapproche de I Clément Romain aux teintes pauliniennes adoucies [1].

Mais si Matthieu lui a fourni la plus grande partie de ses matériaux, tout ne s'explique pas par Matthieu, ni par l'activité littéraire du rédacteur. Il faut admettre d'autres sources et l'on a le choix entre une tradition orale pétrinienne-romaine ou des recensions écrites ; peut-être faut-il accepter les deux genres de sources, car l'un n'exclut pas l'autre.

Ces observations conduisent Hilgenfeld à postuler avant notre Marc canonique un remaniement pétrinien de Matthieu, un Evangile de Pierre, utilisé par l'auteur de Marc concuremment avec Matthieu [2]. Il est vrai que l'on ne peut, par Marc seul, se faire une idée très nette de cet Evangile de Pierre, mais son emploi est rendu certain par Luc, Justin et les Clémentines qui présentent des leçons

[1] On voit que H. place les écrits conciliateurs beaucoup plus haut que Baur.

[2] Hilgenfeld a abandonné cette conception, l'histoire du texte expliquant surabondamment les variations des textes sans recourir toujours à des sources écrites ou orales.

que n'expliquent ni nos deux premiers Evangiles, ni la tradition orale, n'en déplaise à Ritschl qui croit pouvoir ramener à cette dernière toutes les divergences constatées [1].

Notre second Evangile correspond-il au signalement de Papias, ou ce presbytre a-t-il eu en vue un texte plus ancien? Kœstlin croit à un Proto-Marc, mais Hilgenfeld pense qu'on peut appliquer à Marc le jugement de Papias. Ce jugement s'explique en ce que cet auteur parle en oriental et du point de vue de Matthieu qui était pour lui l'Evangile complet. L'Evangile de Marc représente ainsi un progrès dans le développement de la formation des Evangiles et un stade intermédiaire entre l'Evangile judéo-chrétien et l'Evangile paulinien né quelques années plus tard et dont nous avons déjà raconté, d'après Hilgenfeld, la genèse.

C'est ainsi qu'unissant l'analyse littéraire à sa conception particulière du christianisme primitif, le critique d'Iéna arrive à opposer à Baur un tableau d'histoire quelque peu différent de celui présenté par ce dernier. Le mouvement des idées chrétiennes ne s'accomplit pas par contradictions, mais par développement lent, par étapes successives ; c'est ce qui explique et la dichotomie de Matthieu, et le rôle intermédiaire assigné à l'Evangile de Pierre, et la place donnée à Marc entre Matthieu et Luc. Il a besoin du premier pour expliquer les divergences des textes de Matthieu et de Marc et pour servir de gradation entre le Matthieu primitif judéo-chrétien et le Marc canonique qui oscille vers le paulinisme. De même il semblait nécessaire à Hilgenfeld de placer Marc entre Matthieu et Luc pour éviter le brusque passage de l'un à l'autre, car pour Hilgenfeld il n'y a pas dans l'histoire d'oppositions violentes mais un développe-

[1] cf. RITSCHL. *Theol. Jahrb.* 1851, p. 480 s. q.
HILGENFELD. *Theol. Jahrb.* 1852.

ment lent, une évolution qui se réalise par degrés parfois à peine perceptibles.

La conception d'Hilgenfeld se signale par deux affirmations centrales autour desquelles convergent toutes les études, toutes les critiques que ce savant a fournies durant plus d'un demi-siècle sur la question des Synoptiques. 1° Matthieu est l'Evangile primitif, 2° Marc a servi d'intermédiaire entre Matthieu et Luc.

La priorité de Matthieu est pour Hilgenfeld un dogme, et rien n'a pu ébranler sa conviction sur ce point.

Si le grand courant de la critique moderne ne lui a pas donné raison, on ne doit pas moins admirer ses efforts et sa persévérance. Et si la dichotomie de Matthieu, telle qu'il l'a tentée est parfaitement irréalisable [1], il a eu néanmoins l'intuition très juste que cet Evangile est formé de deux couches de matériaux dont on connaît aujourd'hui la provenance.

Cependant ce n'est pas autour de cette question que se sont livrées les batailles critiques, mais autour de l'autre, de celle concernant la position et le rôle de Marc. « On ne peut, dit Hilgenfeld, écrire une histoire de Jésus sans être au clair sur l'origine des Evangiles et leurs relations réciproques. Trois cas sont possibles : ou Marc est un résumé des deux autres, ou leur intermédiaire, ou leur source commune » [2]. Considérant cette dernière opinion comme fausse et la priorité de Matthieu comme certaine, Hilgenfeld s'est appliqué à défendre l'antériorité de Marc par rapport à Luc. Il marque son point de vue dès 1850 dans ses *Untersuchungen uber die Evangelien des Justin, der Clementinen und Marcions*, puis dans son *Marcus Evangelium*. Baur lui répond en 1851 dans son *Marcus Evange-*

[1] Voir A. RÉVILLE. *Etudes critiques sur l'Evangile selon St-Matthieu* 1862, p. 19 à 23.

[2] *Theol. Jahrbücher* 1852, p. 102.

lium; Hilgenfeld réplique en 1852 dans deux articles des *Theol. Jahrbücher* auxquels Baur fit une réponse en 1853 dans la même revue théologique. D'autres articles suivirent, et c'est ainsi que de 1850 à 1857, il n'est pas de fascicule ou de volume des *Theologische Jahrbücher* qui ne renferme un ou deux articles sur cette question des rapports de Marc aux autres Evangiles.

Outre les raisons philosophiques citées plus haut, Hilgenfeld appuie sa démonstration de la priorité de Marc sur Luc sur des considérations d'un ordre plus technique. Il constate que Marc et Luc ont, en opposition à Matthieu, un même début. Mais Marc est le premier parce qu'il parle de Capernaüm, de la maison et de la famille de Pierre, détails qu'il tient d'une tradition certaine. En outre l'appel des disciples est lié à l'entrée à Capernaüm, mais Luc a séparé cela sans raison historique valable. Baur ne croit pas à cet intérêt pétrinien spécial à Marc car il se rencontre également chez Matthieu et chez Luc. Il pense que Marc devait raconter la vocation de Pierre telle qu'elle est dans Luc ; pour Hilgenfeld, c'est Luc qui raconte mal ce qu'il a trouvé dans Marc. Hilgenfeld voit encore cet intérêt pétrinien dans le fait que Marc laisse de côté des passages trop blessants pour Pierre, à quoi Baur oppose Marc 8/29, et toute la confession de Pierre où la priorité de ce dernier n'apparaît pas, ce qui ne s'explique que si l'on proclame l'antériorité de Luc sur Marc.

Hilgenfeld invoque aussi le plan bien conçu, plus logique, plus *climatique* de Marc. L'indication des faits est plus précise dans Marc que dans Luc (Mc 8/34 = Luc 9/23 ; Mc 5/15 = Luc 8/27, 35 ; Mc 11/18 = Luc 19/47, 48.) L'activité de Jésus commence à Capernaüm puis s'étend sur toute la Galilée, pour finir par la Judée ; l'opposition qui lui est faite a le même caractère progressif. Dans Luc au contraire, il n'y a pas de plan ; c'est le cadre de Marc, mais embrouillé.

Baur ne croit pas à ce plan si bien conçu de Marc. La comparaison du ministère de Jésus à Capernaüm dans Luc et dans Marc lui laisse l'impression que ces deux Evangiles ont voulu s'opposer à Matthieu. Ils sont guidés par un intérêt universaliste et s'appliquent à montrer en Jésus le vainqueur des démons, c'est-à-dire du monde païen. Or cet intérêt est celui de Luc, non de Marc, ce qui prouve la priorité de Luc dont le tableau est bien plus vivant que celui de Marc. En face du monde païen Luc montre le Logos agissant par la parole et par l'action. Marc qui ne comprend pas ce que veut Luc unit la διδαχή à l'ἐξουσία, une notion abstraite à une notion concrète et ajoute des détails qui trahissent sa dépendance (Mc 1/39, cf. Luc 4/44.)

Pour Hilgenfeld le fragment Mc 2/1—3/6 = Luc 5/17—6/11 revêt dans les deux Evangiles le même air de famille et les mêmes oppositions à Matthieu. Mais quelle est la forme originale. Evidemment celle qui montre le mieux l'opposition naissante contre Jésus, c'est-à-dire celle qui est le mieux appropriée à son but. Or, à ce point de vue, c'est certainement Marc qui a servi de modèle à Luc.

Dans Marc 4/1—34, les versets 21 à 25 font difficulté. Ont-ils été adressés au peuple ou aux disciples? Baur ne voit dans les versets 21 à 32 que les disciples comme auditeurs. Mais pour Hilgenfeld, Jésus parle au peuple dès le verset 21, d'où il résulte que les versets 21 à 25 ne dépendent pas de Luc 8/16—18 où Jésus parle aux disciples. Baur croit à une interpolation de ces versets ; Hilgenfeld est d'un avis tout contraire. En outre Mc 4/10 sq, n'a pas sa source dans Luc 8/10, mais dans Matthieu 13/11 sq. Marc a abrégé Matthieu, et Luc a abrégé Marc.

La comparaison de Marc 4/35—5/43 avec Luc 8/22—56 nous conduit selon Hilgenfeld aux mêmes conclusions. Cette péricope est tirée de Matth. 8—9, mais l'inspection du texte nous pousse à penser que les divergences qui

éclatent entre Matth. et Luc ne s'expliquent que par Marc. L'auteur veut montrer la grandeur de Jésus, sa puissance en face du danger et de la mort. Pour Luc qui les fait voir dès le début, cela ne correspond à rien et ne sert qu'à prouver qu'il a suivi Marc.

Baur, au contraire, insiste sur l'attitude des disciples qui apparaissent sous un jour douteux, et cela a été voulu par Luc, non par Marc.

Le récit de la transfiguration renferme des divergences assez sensibles selon les Evangiles. Lequel est primitif? Pour nos deux critiques, c'est Matthieu, mais lequel des deux autres s'en rapproche le plus? Matthieu laisse les disciples effrayés après l'apparition; Marc motive autrement la question de Pierre, et Luc n'a que ces seuls mots : « Ils ne savait que dire », l'effroi vient après. Baur pense que la phrase de Luc est mieux motivée que celle de Marc qui renferme une contradiction entre le sentiment de bien-être et la frayeur éprouvée. Pour Hilgenfeld il y a aussi contradiction chez Luc qui place les disciples dans une position défavorable dont Marc aurait dû les justifier s'il avait écrit après. Marc ne s'explique que par Matthieu, non par Luc. Dans Matthieu et dans Marc la transfiguration se passe sous les yeux des disciples, dans Luc, pendant leur sommeil. A cela Baur répond que toute cette scène destinée à prouver que Jésus est le Messie, ne se comprend que par l'apparition de Moïse et d'Elie. Dans Luc, l'annonce de la mort de Jésus désigne la rupture avec le judaïsme. Matthieu ne parle pas de cela ; par contre Luc, qui veut éviter tout ce qui pourrait favoriser les espérances juives, n'a pas la discussion sur Elie, et parle à peine de la mort de Jean-Baptiste. Ainsi, soit chez Matthieu, soit chez Luc, cette scène a un caractère d'unité qui rend utile le rôle de Marc comme intermédiaire. Tout ce que Marc a de commun avec Matthieu ou avec Luc, apparaît comme une combinaison de ces deux Evangiles. Il a em-

prunté au premier le fond du récit, au second ce qui concerne les disciples.

A suivre ces discussions dont nous pourrions agrandir le cadre, on acquiert l'impression très nette que ces deux critiques se débattent dans une impasse. On le voit bien aux concessions que Baur est forcé de faire en plusieurs rencontres concernant l'indépendance de Marc (cf *Das Marcus Evangelium.*) Mais ce qui l'empêche de voir clair complètement, ce sont ses principes théoriques qui exigent que Marc occupe la troisième place, sous peine de voir s'écrouler toute la construction du théologien. D'autre part, il n'a pas absolument tort d'affirmer que Marc ne peut être un intermédiaire et que sur certains points, Luc est antérieur à Marc, ou du moins d'une originalité égale [1].

Quant à Hilgenfeld, s'il a une intuition juste en affirmant la priorité de Marc sur Luc, il a eu le grand tort de ne pas accomplir le même travail de comparaison entre Marc et Matthieu. Je ne dirai pas qu'il ne l'ait pas fait, mais pas assez complètement, et surtout pas assez librement. La théorie l'a aveuglé. Afin de justifier sa conception de l'histoire, il devait avoir un Evangile judéo-chrétien comme premier chaînon de la littérature évangélique, et voilà pourquoi tous ses efforts ont tendu à conserver Matthieu en tête de la série, même mutilé ainsi que nous l'avons vu.

Alors il est arrivé ceci de très curieux. Tandis que Hilgenfeld et Baur discutaient à perdre haleine sur l'antériorité de Marc ou de Luc, des voix de plus en plus nombreuses s'élevaient, qui assignaient à Marc la première place [2].

[1] [illegible] : Marc 3 22 s. q., puis 11 12-14 ; cf. Luc. 13 6-9. Cf. [illegible]MANN. *S[illegible] E[illegible]*, p. 60.
[2] [illegible]. *[illegible]*, 1857, p. [illegible] ; [illegible].

L'histoire de l'hypothèse de la priorité de Marc est des plus intéressantes à parcourir. Timidement apparue au 18e siècle avec Storr et Herder, elle se fait toute petite et se tait au milieu du bruit causé par la théorie d'Eichhorn et par l'hypothèse de Gieseler. Schleiermacher la salue sans la démasquer et surtout sans oser la mettre en avant. En 1835, elle se présente méchamment vêtue, dans le latin raboteux de Lachmann, et l'on était peu disposé, à ce moment, à la recevoir [1]. Trois ans plus tard, elle réapparaît dans deux ouvrages de grande envergure : *Die evangelische Geschichte* de Ch. Hermann Weisse, et *Der Urevangelist* de Ch. Gottlob Wilke [2]. Séparant nettement Jean des Synoptiques, Weisse, qui de l'avis de Holtzmann [3] a découvert tout à nouveau l'hypothèse de Marc et l'a, pour la première fois fondée scientifiquement, s'est appliqué à rechercher le fondement historique de l'histoire de Jésus, et Marc lui est apparu comme le récit le plus simple et le plus original de la vie du Sauveur. D'autre part, il reconnaissait dans les *Logia* de Papias une collection de discours dont la combinaison avec Marc a donné naissance à Matthieu et à Luc. On voit paraître ici sous une forme précise cette hypothèse des deux sources déjà soupçonnée par Scleiermacher, et dont la fortune a été si grande dans la critique contemporaine. Ce qui fait que Weisse préfère Marc aux deux autres Evangiles, c'est qu'il est indépendant de toute intention dogmatique, tandis que les deux autres portent les traces de la lutte du judéo-christianisme et du paulinisme.

Quant à Wilke, il louait surtout le plan de Marc, son intention réglée jusque dans le détail.

Bruno Bauer faillit tout gâter en faisant de l'évangéliste

[1] Voir WELLHAUSEN. *Einl.* p. 43, note.
[2] Voir HEILGENFELD. *Theol. Jahrb.* 1857.
A. SCHWEITZER. *von Reimarus zu Wrede* 1906, p. 120 s. q.
[3] HOLTZMANN. *Synoptische Evangelien*, p. 29.

primitif l'inventeur de toute l'histoire évangélique. Constatant le caractère créateur de Jean, et s'inspirant du principe de Weisse et de Wilke en vertu duquel Marc, seul témoin de la tradition, la représentait selon une certaine intention, B. Bauer vit dans l'imagination religieuse de Marc la source de toute l'histoire évangélique, où il ne vit qu'une légende pieuse. Il dépassait ainsi le point de vue de Strauss qu'il avait combattu, et manifestait déjà ce tempéramment impétueux qui a fait le malheur de sa vie. Si l'on en croit Hilgenfeld, les auteurs de l'hypothèse de Marc seraient responsables des erreurs de Br. Bauer, car le plan de Marc se prêtait à de semblables exagérations bien mieux que celui de Matthieu. On ne peut en effet que reconnaître une parenté assez grande entre Weisse et Bauer quand on entend le premier nier toute dogmatique messianique avant Jésus-Christ et attribuer une origine chrétienne à tous les écrits de l'Apocalypse juive, mais rendre l'hypothèse de Marc responsable des errements de Br. Bauer c'est vouloir attribuer tous les méfaits de la guerre à l'invention de la poudre à canon.

Weisse et Wilke ne furent pas immédiatement suivis. Dans le tumulte des combats qui se livraient autour de la *Vie de Jésus* de Strauss, leur voix ne fut pas entendue; sous l'amas des écrits polémiques suscités par la question du miracle posée par ce terrible livre, leurs ouvrages restèrent ensevelis, et ils durent attendre un quart de siècle avant qu'on leur rendît pleinement justice. Cependant, des voix continuaient d'assigner à Marc la première place. E. Reuss prend sa défense dès 1842, et Ewald aurait cru la science théologique incomplète s'il n'eût mêlé son verbe au concert des critiques en revendiquant la priorité de notre second Evangile.

Sa théorie est intéressante en ce que, comme celle de R. Kœstlin, elle cherche à englober toutes les hypothèses, à concentrer toutes les conceptions, à enregistrer tous les

documents évangéliques en une vaste conception d'ensemble où l'imagination joue un rôle éminent. C'est précisément pourquoi elle ne pouvait entraîner les convictions. En outre, sa manie d'émietter le texte, de le diviser à l'infini, est bien propre à jeter de la poudre aux yeux des lecteurs non prévenus et à détourner les esprits sincères.

Pour d'autres motifs, nous porterons le même jugement sur la conception de Volckmar. Ce critique a certainement rendu de bons services dans l'étude des rapports de Luc et de Marcion, et il a su analyser avec finesse l'Evangile de Marc, mais dans l'ensemble son hypothèse prête le flanc à des objections considérables. Il voulait unir les vues de Baur à celles de Wilke, et conduire la critique à un point où tous les courants qui l'ont précédé se trouvassent unifiés. Pour lui, Marc, œuvre d'un paulinien modéré, est né vers 80 pour défendre le paulinisme contre les excès de l'Apocalypse et du judéo-christianisme. Le paulinisme encouragé par cette tentative se montra à visage découvert dans Luc, tandis que Matthieu, dernier venu de la série, représente le stade conciliateur et catholicisant de l'époque apostolique.

D'une toute autre valeur est l'étude de Ritschl publiée en 1851 dans les *Theol. Jahrbücher*. Entre les travaux de Weisse et de Wilke, et ceux de Holtzmann et de Weiszäcker, c'est de beaucoup la contribution la plus importante écrite en faveur de la priorité de Marc.

La question qui se pose à Ritschl est celle-ci : Marc est-il un résumé des deux autres Evangiles ou leur source? L'examen de cet Evangile lui permet de constater la vivacité du récit, l'originalité du texte ; puis il y a la tendance générale, l'ordonnance du récit, déjà signalée par Wilke, B. Bauer, Hilgenfeld, et que Ritschl relève à l'égard de Matthieu.

Dans la reconnaissance de la messianité de Jésus [1], dans la manière dont les deux Evangiles parlent de la capacité des disciples à comprendre leur maître [2], dans les citations de l'Ancien Testament [3], partout éclate aux yeux de Ritschl la dépendance de Matthieu à l'égard de Marc.

Il n'est pas nécessaire de souligner l'importance de cette hypothèse qui attribue à Marc la première place dans la série de nos Evangiles canoniques. Elle sapait par la base toute la construction de Baur en montrant qu'avant l'apparition des deux courants adverses, il y avait eu un moment non influencé par la lutte des deux partis, dont la grandeur et l'étendue se trouvaient du même coup fort diminuées.

De plus, comme Marc se montre moins étroit que Matthieu que les rapports de Jésus avec la loi y apparaissent plus libres, il ne faut pas s'étonner que Ritschl l'ait choisi pour base de ses études dans la seconde édition de son *Entstehung der altkatolischen Kirche*, et que les critiques modernes qui lui ont assigné la première place, aient cru moins profond que ne l'estimait Baur le conflit entre Paul et les apôtres de Jérusalem.

Mais les travaux dont nous venons de parler n'étaient guère que des travaux d'avant-garde. La priorité de Marc restait une hypothèse, non un fait démontré, et c'est à cela que tendirent d'un eflort commun les études de H. Holtzmann, de C. Weiszäcker et de B. Weiss, sur lesquelles reposent en définitive toutes les recherches contemporaines

[1] Surtout par les démons . Marc 1/24, 34 ; 3/11 ; 5/7, il y a progrès. Matth. qui imite Marc se trompe. cf. Mc 1/43 et Matth. 8/4.

[2] En 1853 Baur oppose Matth. 15/15-16, 16/5-12, 17/6-17. et déclare qu'on peut se demander si la capacité des disciples a été diminuée par Matthieu ou augmentée par Luc. Pour lui Marc a suivi Luc qui rabaisse les disciples. (Voir *Theol Jahrbücher* 1853.

[3] Marc tire ses citations de l'A. T. de la traduction de LXX. Matthieu de LXX et de l'hébreu. Or d'après Ritschl les citations que Matthieu tire de LXX sont celles renfermées dans Marc.

sur la question synoptique. H. Holtzmann publia en 1863 son grand ouvrage intitulé : *Synoptische Evangelien*, où il chercha à ordonner les éléments et les idées mis au jour par la critique et à donner au procès critique une conclusion provisoire au profit de l'hypothèse de Marc[1]. L'année suivante, ce fut le tour des *Untersuchungen uber die Evangelische Geschichte*, de Weiszäcker, « encore aujourd'hui l'introduction la plus brillante et la plus propre à initier au problème synoptique »[2]. Enfin, en 1872 et 1876, B. Weis défendit les mêmes positions et chercha surtout à déterminer la nature et l'étendue de la collection des Logia.

C'est sur ces travaux que nous devons maintenant porter nos regards. Nous ne désirons nullement donner ici un aperçu complet de ces vastes études; cela nous entraînerait trop loin et ne cadrerait guère avec le but que nous poursuivons qui est de montrer par quelle argumentation, par quelles preuves on a renversé définitivement les positions de Baur et ouvert à la critique des chemins nouveaux.

L'ouvrage de Holtzmann s'ouvre par une introduction fort intéressante à étudier. Après avoir montré en quoi consiste le problème synoptique, indiqué les diverses solutions imaginées par les critiques, il étudie les différentes attitudes qu'ont revêtues ces hypothèses et les ramène à trois formes principales : l'hypothèse de l'Evangile primitif représentée par Eichhorn, celle de l'emploi (Benutzungshypothèse) aux figures les plus diverses ; enfin celle des combinaisons qui s'efforce d'associer les deux précédentes. Cet examen amène l'auteur à la conviction que les rapports de parenté des Synoptiques s'expliquent par un écrit commun qu'il faut déterminer avant de se poser tout autre

[1] cf. HOLTZMANN. *Einleitung in das N. T.* [3], p. 350.
[2] WERNLE. *Synoptische Frage.* Préface.

problème. « En effet, si l'activité de Jésus s'accomplit dans des lieux et à des moments différents, d'où vient que les synoptiques présentent tous le même cadre ? S'il a prononcé des discours nombreux, pourquoi les synoptiques se bornent-ils à présenter le même choix ? S'il a maudit Chorazin et Bethsaïda, pourquoi ne nous dit-on pas le motif de ces dures paroles ? Tous ces faits témoignent d'une dépendance des synoptiques d'une source écrite » [1].

Cette source que Holtzmann désigne par la lettre A explique seule les relations intimes de nos trois premiers Evangiles [2]. Il est impossible de la reconstituer complètement, étant données les variations subies par le texte, et les modifications opérées par les rédacteurs postérieurs qui l'ont utilisée. Elle était *une*, et comprenait avec les changements de textes révélés par la critique, toutes les péricopes de Marc, plus les passages suivants : Luc 6/20—49 (remanié dans Matthieu 5/7) et Luc 7/1—10 intercalés après Marc 3/19 ; Jean 7/53—8/11 placé après Mc 12/17 ; enfin Matth. 28/9, 10, 16, 20 qui, qui à la suite de Marc 16/8 devaient former la fin de A [3].

Aucun des synoptiques ne reproduit A intégralement, mais Marc est celui qui l'a le plus fidèlement suivi et est resté le plus près de lui [4]. Presque toutes les déviations opérées au plan de A par Matth. et par Luc ont leur source dans les enrichissements dont A a été pourvu [5]. Ils commencent ensemble, mais bientôt Matthieu qui pratique dans A une large entaille pour y placer le Sermon sur la Montagne, s'applique à disperser différemment ses matériaux pour revenir à A. Marc est Luc se tiennent beaucoup plus près

[1] HOLTZMANN. *Synoptische Evangelien*, p. 11.
cf. J. WEISS. *Heilige Schriften des N. T.*, tome I, p. 11.
[2] HOLTZMANN. O. c., p. 66, 67.
[3] HOLTZMANN. O. c., p. 67-69.
[4] HOLTZMANN. O. c., p. 103, 100.
[5] HOLTZMANN. O. c., p. 99.

de l'écrit fondamental, mais Luc a déplacé la scène de Nazareth pour la mettre au début de son récit. Ils continuent à marcher ensemble jusqu'à la multiplication des pains où Luc abandonne Marc qui se rapproche alors de Matthieu. Luc, pris de remords, revient bientôt à A qu'il suit jusqu'à 9/51, où commence la grande interpolation. C'est ainsi que sans prendre Marc comme source des deux autres, on peut pourtant constater qu'il suit plus fidèlement A, tandis que les deux autres s'en éloignent ou s'en rapprochent dans la mesure où ils emploient ou non des sources étrangères à A.

Ainsi pour Holtzmann l'Evangile primitif est différent de Marc, plus grand que lui, et conservé assez fidèlement par lui. Il était un tableau de l'activité galiléenne de Jésus, avec un court récit des derniers jours à Jérusalem. Rédigé en grec, cet écrit a dû être fort répandu puisqu'il a donné à la littérature évangélique un type constant [1].

A côté de A, Holtzmann postule une seconde source comme à Matthieu et à Luc, mais utilisée différemment par ces deux auteurs et désignée par la lettre Λ. Nul ne peut nier l'influence de cette source, à moins de prétendre que les discours de Matthieu et de Luc épuisent la richesse des paroles de Jésus et que la tradition orale suffit à expliquer les ressemblances constatées [2].

L'examen des grands discours de Matthieu montre que chacun d'eux a pour base un vrai discours dont Holtzmann veut rechercher la forme première. Dans ce but, il interroge les discours de Luc qu'il prend pour point de départ de Λ, car il estime plus naturel de supposer que de courtes sentences ont été écrites avant de longs discours [3], et que Matthieu a réuni ce qui était dispersé chez Luc. Cepen-

[1] HOLTZMANN. O. c., p. 120.
[2] HOLTZMANN. O. c., p. 126, 127; cf. p. 11.
[3] HOLTZMANN. O. c., p. 130.

dant on peut se demander si Luc a conservé l'ordre vrai et la vraie place des discours. Il a dû certainement arranger plusieurs choses de Λ comme il l'a fait dans A [1]. Il a motivé historiquement plusieurs paroles en les rapportant à quelque événement de la vie de Jésus, et élargi les introductions historiques de plusieurs autres [2]. Cette source Λ complètement indépendante de A ne peut pas être rétablie avec la même sûreté que celle-ci. Luc l'a absorbée presque en entier, Matthieu autant qu'il l'a pu, et chacun l'a fait selon le but qu'il poursuivait. Il résulte de là que les essais de reconstitution qu'on peut tenter ne dépassent pas la limite du vraisemblable [3].

Outre les éléments communs à Matth. et à Luc, tirés de A et de Λ, il en est d'autres qui appartiennent en propre à chacun d'eux, Ils proviennent de Λ ou d'autres sources écrites, ou sont le produit littéraire des auteurs [4].

Quant à la manière dont les auteurs de nos Evangiles ont utilisé ces sources, voici en quelques mots la pensée de Holtzmann [5].

L'Evangile de Marc n'a pas eu d'autre source que A, et s'il a pu se former à côté de celle-ci, c'est que le cercle de ses lecteurs ne pouvait jouir de A que sous une forme retravaillée. Le remaniement subi par A a porté sur trois points: *a)* abréviation des discours. *b)* abréviation du début, *c)* adjonctions de notes très courtes. Cependant parmi ces dernières il en est dont on peut douter si Marc les a ajoutées ou si Matth. et Luc les ont abandonnées. Quoiqu'il en soit, toute une série de passages se présentent comme des interpolations.

Matthieu a pour base cette même source A dont il a mo-

[1] HOLTZMANN. O. c., p. 131-132.
[2] HOLTZMANN. O. c., p. 136.
[3] HOLTZMANN. O. c., p. 143, cf. en outre les p. 142-157.
[4] HOLTZMANN. O. c., p. 158-161.
[5] HOLTZMANN. O. c., p. 109, 110, 111.

difié l'ordonnance en vertu de sa tendance à opérer des groupements ; c'est ce qui explique la place du Sermon sur la montagne. En outre l'auteur a pratiqué dans A de profondes entailles pour y placer des discours ou des récits tirés soit de Λ, soit d'autres sources écrites, soit de la tradition orale [1].

Luc enfin repose aussi sur des sources écrites. Il s'explique par A qu'il brise en deux endroits 7/11—8/3 et 9/51 18/14, pour permettre aux discours et paraboles tirés de Λ de trouver place. Il a placé en tête la généalogie et enrichi l'histoire de la passion. Les discours se présentent chez Luc de telle sorte qu'il est difficile de penser qu'il aurait brisé l'enchaînement de Matthieu et émietté ce qui est si bien lié chez ce dernier [2]. Et comme Luc n'a pas connu Matthieu. il faut admettre qu'il a conservé plus fidèlement la forme originale de Λ.

Ainsi est résolu le conflit des critiques quant à la question des rapports de Matthieu et de Luc. Il n'y a pas de dépendance entre eux. Ils ne sont ni l'un ni l'autre collection originale, comme le veut Tubingue et surtout Kœstlin. Cela exclut aussi l'opinion de Schleiermacher reprise par Gförer, touchant les petites sources de Luc, celle de Hilgenfeld concernant les intermédiaires entre Matth. et Luc, et fait crouler le château de cartes échafaudé par Ewald [3]. Cette hypothèse dont Holtzmann montre le fonctionnement dans deux chapitres très intéressants où il expose la composition de nos deux Evangiles [4], permet d'expliquer de la façon la plus naturelle le Prologue de Luc, le témoignage de Papias, les doublets, (paroles dont la présence en deux endroits différents témoignent de la dualité des sources),

[1] HOLTZMANN. O. c., p. 103 et 163.
[2] HOLTZMANN. O. c., p. 104 et 163 sq.
[3] HOLTZMANN. O. c., p. 164-167.
[4] HOLTZMANN. O. c., p. 169-242.

les passages de l'Ancien Testament dont les uns sont tirés des LXX, les autres du texte hébreu, ce qui prouve que l'on a à faire à deux courants de la tradition [1].

Cette manière de comprendre la formation des Evangiles synoptiques est demeurée jusqu'aujourd'hui à la base de tout le travail accompli par la critique. Les uns, disciples plus ou moins directs de Baur comme Hilgenfeld, Keim, Holsten, partisans plus ou moins avoués de la tradition comme Th. Zahn d'Erlangen, l'ont repousée non sans avoir pris contact avec elle, et sans avoir plus ou moins subi son influence. Les autres, le grand nombre, l'ont acceptée en s'efforçant de la corriger. Car, il faut bien le dire, tout n'est pas parfaitement clair dans l'ouvrage de Holtzmann. Le procédé de démonstration n'est pas toujours convaincant, et certaines affirmations concernant la source A ou la constitution de la source Λ, ne vont pas sans éveiller des doutes sérieux. Holtzmann lui-même s'en est bien rendu compte et a su reconnaître les déficits de sa théorie [2]. Mais n'anticipons pas et poursuivons notre histoire.

L'année suivante C. Weizsäcker emboitait le pas derrière Holtzmann avec ses *Untersuchugen über die Evangelische Geschichte*. Cet ouvrage qui renferme une des contributions les plus importantes à l'étude de la composition des synoptiques, se distingue par la clarté du procédé de démonstration, plus analytique, plus logique, plus précis que celui de Holtzmann.

L'examen rapide des hypothèses mises en avant par la critique conduit Weizsäcker à poser en thèse que notre premier et notre troisième Evangile ont remanié un écrit plus ancien dont le contenu se retrouve dans Marc [3]. Ce dernier a une grande unité littéraire. Matthieu, *un* comme

[1] Holtzmann. O. c., p. 243-264.
[2] cf. Holtzmann. *Einleitung* [3] 1892, p. 350.
[3] Weizsacker. *Untersuchungen*, p. 21.

origine, est un travail de seconde main, coupé de discours qui n'ont rien à faire avec les récits. Luc est plus bigarré et montre les traces du travail accompli [1]. Mais si l'on s'en tient aux récits, et qu'on s'attache à la matière commune aux trois Evangiles, on s'aperçoit qu'ils ont tous trois le même plan [2].

Partout ou presque partout, Marc apparaît comme la mesure de l'écrit fondamental [3]. Il n'a pas seulement l'histoire originale, mais même parfois la source primitive, sa manière d'être, sa caractéristique particulière [4]. Cet écrit fondamental avait une courte préhistoire, non celle de Matthieu et de Luc, puisqu'elles sont différentes, et s'appliquait à raconter, en un discours suivi la vie et les actes de Jésus, le Messie [5].

Dans l'unité de l'œuvre, on peut reconnaître encore des groupes dus à l'origine orale de la tradition et qui ont conservé encore le rythme du discours [6]. Le premier groupe concerne l'activité en Galilée et comprend deux parties : Mc 1/14—45 (activité de Jésus) et 2/1—3/6 (les premières oppositions) ; un autre groupe Mc 3/7—4/34 ; 4/35—6/33, mettait en relief les disciples et la foi ; un autre Mc 6/34—7/37 ; 8/1—8/26 ; 8/27—9/29, soulignait l'importance de la révélation de Jésus et l'incapacité des disciples. Les deux premiers éléments de ce groupe disposés en un parallélisme où l'histoire a dû subir une légère modification dogmatique conduisaient naturellement au troisième qui marquait le point culminant de tout l'effort narratif. Le voyage à Jérusalem commence Mc 9/30 et finit à la purification du temple ; il se divise en deux parties 9/30—10/31 ; 10/32—

[1] WEIZSACKER. *Untersuchungen*, p. 12-17.
[2] WEIZSACKER. *Untersuchungen*, p. 22.
[3] WEIZSACKER. O. c., p. 50.
[4] WEIZSACKER. O. c., p. 40.
[5] WEIZSACKER. O. c., p. 67, 68.
[6] WEIZSACKER. O. c., p. 68, 44.

11/19; puis viennent trois groupes relatifs au séjour de Jésus à Jérusalem 11/20—12/12; 12/13—44; 13.

L'histoire de la passion se divise naturellement selon le cours des événements et selon un rythme parfaitement reconnaissable [1].

Ces divers groupes qui expliquent ce que Papias nous dit de la composition de Marc, ont été enchaînés les uns aux autres et présentent en gros l'ordre chronologique et le cours interne de l'histoire de Jésus [2]. Ils ont derrière eux la tradition orale, et ont été rédigés très tôt [3]. Notre source est donc un écrit plus petit que Marc, un peu différent de lui, fait pour la mission et qui ne discutait pas le rapport de la loi et des païens [4]. Elle est très ancienne, et cela explique l'usage qu'en ont fait Matthieu et Luc qui l'ont unie à d'autres sources en la modifiant assez profondément, même très profondément sur certains points (surtout Luc). Marc qui écrit à Rome en un temps où il y avait déjà d'autres Evangiles, revient à la source ancienne et cherche à la restaurer dans sa forme authentique en lui prêtant quelques traits nouveaux. En effet, les modifications de Marc sont de nature purement formelle, et si la critique cherche à mesurer le degré de ces modifications, il est juste de dire qu'il nous permet de retrouver en lui l'image à peine effacée de l'Evangile primitif [5].

A côté des récits nous avons les discours, et nous avons déjà remarqué qu'ils sont originellement indépendants. Or comme les premiers nous ont conduits à une source qui rappelle Marc, des discours de Matthieu et de Luc nous concluons à une collection de discours. Il y a donc eu pour nos Evangiles deux sources principales [6].

[1] WEIZSACKER. O. c., p. 68. 70.
[2] WEIZSACKER. O. c., p. 70. 71.
[3] WEIZSACKER. O. c., p. 76.
[4] WEIZSACKER. O. c., p. 73.
[5] WEIZSACKER. O. c., p. 50. 73. 74. 75.
[6] WEIZSACKER. O. c., p. 81. 83.

Qu'était cette collection ? Il est très difficile de la caractériser exactement vu que Matthieu présente groupé, organisé ce qui affectionne l'ordre dispersé chez Luc. Ce dernier a pu servir à étayer l'hypothèse de Schleiermacher et celle de Gieseler, mais la comparaison avec Matthieu montre que ces deux conceptions n'expliquent pas le mystère. On ne peut non plus accepter la forme actuelle des discours de Matthieu ou de Luc comme représentant l'état primitif de la source [1]. Faut-il admettre avec Papias une collection araméenne, diversement remaniée avant d'entrer dans la composition de nos deux Evangiles ou faut-il mettre ces remaniements au compte des auteurs de Matthieu et de Luc ? [2]. Cette question entraîne Weizsäcker à un examen approfondi des discours, pour savoir quelle forme est la plus près de la source, partant la plus sûre historiquement.

Compris de cette manière le problème se résout en faveur de Matthieu. L'argument capital employé par Weizsäcker pour prouver cette thèse est le suivant : Dans Matthieu, chaque discours a pour point de départ un mot historique de Jésus, et toute question traitée est une question vitale qui s'est posée pendant la vie de Jésus.

Dans Luc, au contraire, les introductions historiques n'ont pas de valeur. Elles sont tirées des discours eux-mêmes et revêtent un caractère général qui les rend peu vraisemblables. En outre les discours n'ont pas pour objets des questions agitées par Jésus et ses disciples, mais par la communauté postérieure aux prises avec le monde juif et les dificultés de la mission en terre païenne [3].

Quel que soit le discours que l'on étudie, la forme de Matthieu se montre plus près des origines et revêtue d'un

[1] Weizsäcker. O. c., p. 87.
[2] Weizsacker. O. c., p. 87, 93.
[3] Weizsacker. O. c., p. 87, 88, 104, 105, 109, 111, 114, 116.

caractère d'authenticité plus évident que celle de Luc. De plus, contrairement à Holtzmann, Weizsäcker montre que la source des Logia devait renfermer non des sentences, mais des discours arrangés dans un ordre que Matthieu a conservé assez exactement[1]. Elle débutait par le Sermon sur la montagne auquel s'unissait le discours aux disciples, divers discours polémiques et des paroles eschatologiques. Tout cela était organisé de manière à reproduire les étapes principales de la vie de Jésus[2]. Ces groupes étaient rattachés chez Matthieu à des fragments de l'Evangile primitif[3].

Mais à côté de ces groupes, il y a dans Matthieu des discours dont on trouve les parallèles dans Luc (Matth. 13-18) ou qui lui appartiennent en propre (Matth. 20) et qui ont constitué une quatrième partie, un complément de la collection primitive. Placée à la suite des trois autres elle a été distraite de sa place originale par Matth. et mise avant les discours eschatologiques[4]. A côté de ce quatrième groupe, adjonction postérieure, deux petits discours (Matth. 16/18—20, 28/18—20)[5].

Plus incertaine l'origine de quelques paroles de Jésus qui appartenaient peut-être à la grande collection ou peuvent avoir été puisées par Matthieu dans la tradition orale. (Matth. 8/11—12; 8/18—22; 12/5—7, 11 sq; 15/15; 19/10—12; 19/28, 21/28 sq.)[6].

C'est ainsi que lorsque Matthieu a été appelé à faire usage de notre collection, celle-ci n'était plus dans son état primitif; elle avait subi déjà des déformations confor-

[1] Weizsacker. O. c., p. 116, 124.
[2] Weizsacker. O. c., p. 116 s. q.
[3] Weizsacker. O. c., p. 118.
[4] Weizsacker. O. c., p. 120, 121.
[5] Weizsacker. O. c., p. 121.
[6] Weizsacker. O. c., p. 122.

mément aux buts doctrinaux postérieurs poursuivis par la communauté [1].

Ces déformations ne sont pas si grandes qu'on ne puisse y reconnaître le plan primitif et l'intention originale. Son antiquité permet de l'attribuer à un apôtre, en tout cas à un disciple de Jésus pénétré de la mentalité juive qui oppose la justice nouvelle à celle des Pharisiens, et organise toute son œuvre autour de la notion du royaume de Dieu. La mission a pour but unique la conversion d'Israël, et l'activité des disciples doit se contenter de conserver l'œuvre du Maître. La loi est déclarée éternelle, et la vraie justice n'est pas autre chose que la vraie interprétation de la loi. C'est un universalisme différent de celui de Paul et qui ne connaît d'autre opposition que celle des Pharisiens. Nul doute que nous n'ayons là le point de vue primitif et l'écho des expériences de Jésus lui-même [2].

C'est au moyen des deux sources étudiées que s'est formé le premier Evangile, tentative de fondre harmonieusement deux images de la vie de Jésus, identiques en leurs traits généraux, l'une dans les faits, l'autre dans la doctrine [3]. Mais le tableau ainsi agrandi n'est pas complet. Il laisse plutôt supposer quelle richesse de souvenirs possédait la tradition, et le moment devait venir où sous la poussée des besoins nouveaux, on devait tenter une autre combinaison des sources évangéliques enrichies de toute une série d'éléments nouveaux. Ce sera là l'œuvre de l'auteur de Luc.

En résumé Weizsäcker comme Weisse, comme Holtzmann, admet à la base de nos Evangiles deux sources : un Proto-Marc parfaitement reconnaissable dans notre deuxième Evangile mais plus court que celui-ci ; une collection

[1] Weizsacker. O. c., p. 123, 127.
[2] Weizsacker. O. c., p. 125-127.
[3] Weizsacker. O. c., p. 129-130.

de discours dont Matthieu a conservé assez exactement l'ordre et le texte. A côté de ces deux sources, il reconnait l'influence de la tradition orale et probablement de celle de petites sources écrites. Enfin Weizsäcker accepte une influence de Matthieu sur Luc [1].

B. Weiss [2] qui, dès 1861 entra dans l'arène et se signala comme un vaillant défenseur de l'hypothèse des deux sources, chercha à lui donner une forme quelque peu différente dans ses deux commentaires sur l'Evangile de Marc (1872) et sur l'Evangile de Matthieu (1876) publiés dans la collection Meyer.

Par certains côtés B. Weiss revient à l'opinion d'Hilgenfeld selon laquelle le Matthieu primitif devait renfermer non seulement des discours, mais aussi des éléments narratifs en assez grand nombre.

En effet l'examen des discours de Matthieu et de Luc l'amena à la conviction que la source commune n'était ni une collection de discours comme le pensent Weisse, Ewald, Weizsäcker, ni une collection de sentences ainsi que le croit Holtzmann. Les grands groupements sont certainement l'œuvre de Matthieu, et un ensemble de discours sans parties narratives serait incompréhensible. Les paraboles étaient difficilement isolées, mais quand elles n'étaient pas rattachées à des discours, elles étaient arrangées par paires. (Luc 13/18—21, Matth. 13/31 sq.) ou en groupes (Matth. 13, 22, 25). La source renfermait aussi des sentences, des récits de guérisons. (Matth. 8/5—13, 9/32—34, Luc 14/1—16, Matth. 3/7—12 cf Luc 3/7—9, 16.

Quant aux discours de Marc, c'est une erreur que d'admettre qu'ils proviennent d'une autre source. Marc 4/30 sq. n'est qu'une transcription de Luc 13/18—31, Marc 4/3—9 est plus original dans Luc 8/5—8. Marc 13/5—51 sort de

[1] Weizsacker. O. c., p. 98-106.
[2] Voir B. Weiss. *Einleitung in das N. T.*

la source des discours. De plus ce discours (Marc 13) est trop étendu pour avoir été conservé tel quel par la tradition orale; 3/22—30, 6/7—11, 7/24—30, 10/29—31, 42—45 sont peu naturels à la place qu'ils occupent; ils ont été empruntés à la source d'où Matthieu et Luc les ont tirés également.

Ainsi la source était composée de discours et de récits; c'était un véritable Evangile. C'est elle qui explique l'accord profond des Evangiles synoptiques dans le choix des paroles et la représentation des actes de Jésus. Appuyée sur la tradition orale, elle cherche à réunir les souvenirs laissés par Jésus et à fixer le type narratif issu du cercle des apôtres de Jérusalem.

Elle se bornait presque exclusivement aux souvenirs galiléens auxquels s'ajoutèrent les malédictions contre les Pharisiens.

A côté de cette source primitive, B. Weiss place Marc qui se distingue par son caractère descriptif et la vivacité du récit. C'est une œuvre due à Marc, le compagnon de Pierre, qui, après la mort de son ami, a su grouper les souvenirs qu'il lui avait laissés, auxquels il ajouta ses souvenirs personnels et les données puisées à la source apostolique. L'Evangile de Matthieu repose sur ces deux sources, mais Luc qui les suppose également, a dû certainement employer une troisième source écrite d'où il a tiré toute une série de passages dispersés à travers toute la vie de Jésus [1]. (Luc ch. I; 2; 3/10—14, 23—38; l'appel des disciples ch. 5; l'onction de Jésus; la guérison du fils du centenier, la résurrection du fils de la veuve au ch. 7; la guérison et la question sur le sabbat au ch. 13, l'anecdote de Marthe et de Marie au ch. 10; la parabole de l'enfant prodigue au ch. 15, le mauvais riche et Lazare ch. 16, le pha-

[1] Dans un ouvrage récent sur l'Evangile de Luc, B. Weiss a repris l'étude de cette source L (voir *Theol. Rundschau*, mars 1908).

risien et le péager, ch. 18; l'histoire des dix lépreux, ch. 17 et celle de Zacharie, ch. 19. Dans l'histoire de la passion elle a fourni les adjonctions suivantes: 23/4—16, 27—31, 39—43, 46, l'anecdote des disciples d'Emmaüs au chapitre 24.

Les travaux que nous venons de résumer ont déterminé fortement le mouvement de la critique. Aujourd'hui, on peut dire que l'hypothèse des deux sources, comme on se plaît à l'appeler, a opéré le ralliement de la grande majorité des critiques. Qu'on s'adresse à H. Wendt, à Wrede, à Jülicher, à Wernle, à J. Weiss, à Wellhausen, à Harnack, c'est toujours la même conception générale qui se retrouve partout. « L'affirmation que notre second Evangile est l'Evangile le plus ancien n'est plus une hypothèse, mais un fait scientifique, écrit J. Weiss [1].

Cette unanimité des critiques n'empêche pas les divergences d'éclater sur des points parfois fort importants; mais ces divergences ne font que mieux ressortir leur accord sur les thèses fondamentales. Au reste cela ne doit nullement nous surprendre. La critique ne peut pas résoudre toutes les difficultés qui se présentent, et ce serait superstition pure de penser que les hypothèses, si fondées soient-elles, puissent éclairer toutes les énigmes que pose l'origine de nos Evangiles [2]. Il y a des problèmes qui se posent et qui se poseront longtemps encore. Nous en citerons quelques uns.

I. Si l'on peut considérer la priorité de Marc sur Matthieu et Luc comme démontrée et si l'emploi du premier par les derniers est un fait scientifiquement prouvé, sous quelle forme Matthieu et Luc ont-ils utilisé Marc? Est-ce sous sa forme actuelle ou sous une forme plus ancienne quelque peu différente de celle que nous connaissons? Jülicher,

[1] J. Weiss. *Das älteste Evangelium*, 1903, p. 1.
[2] cf. Julicher. *Einleitung in das N. T.*[4], p. 274.

Wernle, Wellhausen, Wendling, admettent la première alternative, tandis que des critiques comme J. Weiss, Bousset, R. A. Hoffmann à la suite de Holtzmann. Weizsäcker, B. Weiss penchent plutôt pour la seconde. En effet notre Marc témoigne de remaniements ultérieurs (ch. 3/21—31, 7/32—37, 8/21—26, 9/14 sq.)

Mais cette forme ancienne était-elle plus grande ou plus petite que l'Evangile actuel ? L'opinion de Holtzmann est abandonnée de tous, même de son auteur. On ne comprendrait pas, à un moment où on était porté à augmenter les textes, non à les diminuer, le procédé d'élimination qui aurait fait disparaître du document primitif les fragments du Sermon sur la montagne et le récit de la pécheresse.

Il reste comme opinion la plus vraisemblable, que Matthieu et Luc ont connu un Proto-Marc qui a subi quelques modifications depuis le moment où ils l'eurent absorbé dans leurs ouvrages, sans que ces enrichissements aient altéré l'ordre et la tendance générale de la source.

Sous quelles influences le Proto-Marc a-t-il été agrandi ? Nous avons vu que B. Weiss admet une action de Q (collection des Logia) sur Marc et que plusieurs récits ont passé de là ici. Cette opinion n'a guère trouvé d'écho, à tort, dit J. Weiss, pour qui cette peur de voir Q agir sur Marc est tout à fait incompréhensible [1]. En eflet cette opinion n'a en soi rien d'invraisemblable, mais il est peut-être plus naturel de dire avec Weizäcker qu'il y a une influence de Matthieu ou de Luc sur Marc au moment du remaniement de la source primitive, ou d'admettre avec J. Weiss que le « texte de nos Evangiles a été en mouvement constant, et qu'à mesure qu'on avançait, on était tenté de corriger, de compléter les documents anciens au moyen des données nouvelles de la tradition » [2].

[1] HARNACK pense qu'une source de même nature que Q a pu agir sur Marc, *Sprüche und Reden Jesu,* 1907, p. 57.

[2] J. WEISS. *Theol. Rundschau*, 1908, p. 125.

II. Si le conflit au sujet de la forme primitive de Marc n'est pas terminé, celui sur l'état original de Q est loin de l'être également. L'opinion de B. Weiss demeure isolée ou à peu près. Plus vif est le débat sur la question de savoir lequel de Matthieu ou de Luc nous a conservé le plus exactement les discours de Jésus. Les uns (Wendt, Pfleiderer) admettent l'opinion de Holtzmann, les autres (Wernle, Harnack) se rangent aux côtés de Weizsäcker qui, à notre avis a vu juste et à eu parfaitement raison de poser comme critère les relations locales ou historiques des discours. Une analyse purement littéraire reste bien souvent dans le vague; l'indication du milieu, du moment historique, comme le voulait Baur, permet seule d'arriver à un résultat à peu près certain. Cependant, il est possible que toutes les modifications ne doivent pas être attribuées aux rédacteurs, et qu'il faut admettre avec Weizsäcker deux remaniements de la collection primitive. « Le grand nombre de fragments identiques, dit Harnack, montre que les deux Evangiles ont eu à faire à une même traduction grecque d'un original hébreu dont il est difficile de mesurer les dimensions. Peut-être l'exemplaire utilisé par Matthieu était-il légèrement divergent de celui de Luc sans qu'on puisse différencier Q^1 de Q^2 ».

Une hypothèse particulière sur l'origine de Q est celle formulée par Wellhausen dans son *Einleitung in die synoptischen Evangelien*. Il pense que la source des Logia est un produit de la réflexion apostolique sur la base des discours fragmentaires contenus dans Marc. Les études de Bousset et de J. Weiss dans la *Theol. Rundschau,* et celle de Harnack ont fait justice de cette opinion. La connaissance de l'histoire de la question eût évité au grand hébraïsant une telle méprise.

III. A côté de Marc et de Q, quelle que soit leur forme, Matthieu et Luc ont-ils employés d'autres sources? On admet parfois (Wernle) une source propre à Matthieu, à

moins de considérer les paroles qui lui appartiennent en propre comme ayant figuré dans son édition de Q ou comme puisées dans la tradition orale. Faut-il accepter aussi une source commune à nos trois Synoptiques encore visible dans le discours eschatologique? (Marc 13, Matth. 24, Luc 21). Cette source aurait renfermé, au dire de Schmiedel, une prédiction sur les derniers jours et la ruine de Jérusalem, et aurait ainsi mérité le nom de *Petite Apocalypse*. Cela est fort plausible, nullement certain.

Moins hypothétique est une source L, postulée par plusieurs critiques à la suite de B. Weiss qui la croit nécessaire pour expliquer le prologue de Luc, et toute une série de passages déjà cités plus haut [1]. Wernle signale cette source comme ayant fourni à Luc des sentences, des paraboles et des récits que l'auteur a introduits dans son Evangile en usant d'une grande liberté.

En outre, plusieurs critiques admettent une influence de Matthieu sur Luc, (Weizsäcker, Wendt) influence que refusent d'accepter des savants comme Wernle et Jülicher.

Nous voilà, semble-t-il bien loin de Baur et de sa massive construction? En effet l'hypothèse des deux sources a mis fin à celle de l'utilisation que Baur affectionnait, et bien des mystères critiques ignorés par cet homme ont été mis au jour. Il n'en reste pas moins que le besoin qu'il a éveillé de comprendre historiquement le procès de la tradition chrétienne primitive et l'origine de nos Evangiles est à la base de tout l'effort critique contemporain. De plus il semble çà et là qu'on revienne, sous une forme adoucie, à la critique de tendance défendue par Baur (Wrede, et la critique radicale de Br. Bauer à Kalthof) et que la caractéristique qu'il a donnée du 2e Evangile soit en train de renaître (J. Weiss, Loisy).

[1] Voir note p. 207.

Ces brèves indications devraient nous entraîner à considérer dans quelle mesure tout cet effort critique a conservé la crédibilité de nos Evangiles. C'est là, somme toute, la question capitale, et tous les travaux relatifs à l'origine de la littérature évangélique et à la formation de nos documents canoniques n'ont pas d'autre but que de rechercher jusqu'à quel point ils nous présentent une image fidèle de la vie et de l'enseignement de Jésus. Nous n'entrerons point dans l'examen de ce problème et cela pour deux raisons. La première est que cette étude nous entraînerait fort loin, et nous ferait sortir du cadre modeste dans lequel nous désirons nous tenir; la seconde, que Baur n'ayant jamais douté de la fidélité des souvenirs conservés par Matthieu, toute affirmation de la crédibilité des Evangiles ne peut que rendre plus solide le terrain sur lequel Baur nous a placés. La valeur historique des Synoptiques n'est guère contestée aujourd'hui, sauf par les coryphées de la critique radicale. Il est vrai qu'elle n'apparaît pas de valeur identique chez tous les savants, et qu'elle est motivée autrement que par Baur et son école. On ne croit plus guère à un Matthieu judaïsant, à un Luc paulinien, à un Marc indifférent et conciliateur. L'étude serrée des Evangiles et de leurs sources, menée de front avec l'examen des documents du siècle apostolique, a, ainsi que nous l'avons vu, transformé la conception des deux premiers siècles de l'Eglise et celle des livres chrétiens primitifs.

L'Evangile présenté par nos trois Synoptiques est le même partout; Marc, Matthieu et Luc tirés des mêmes sources ne sont pas sensiblement différents l'un de l'autre. C'est, dans tous les trois, le Messie Jésus qui nous parle à travers des formules de nature sémitique plus ou moins apparentes. Il n'y a pas eu les déformations tendancieuses soulignées par Baur, mais des colorations différentes de la personne et de l'œuvre de Jésus suivant la mentalité de

l'auteur ou le cercle des lecteurs auquel ces ouvrages étaient destinés. Sortis vers la fin du premier siècle du même effort de coordination des sources plus anciennes nées à leur tour du besoin de fixer la tradition orale judéo-chrétienne, ils peuvent, quoi qu'en pense Baur, qui ne s'en tenait qu'à Matthieu, servir tous trois de source dans une étude de la vie et des actes de Jésus; en comparant leurs textes, en coordonnant leurs données, en les éclairant l'une par l'autre, on peut retrouver l'image authentique, longtemps voilée, de Jésus de Nazareth.

CHAPITRE V

Baur historien.

L'œuvre critique de Baur et son influence profonde sur les travaux relatifs aux origines chrétiennes, ne se comprennent que si l'on a soin de ne pas perdre de vue que Baur est avant tout un historien. L'étude des livres du N. T. et des idées qu'ils représentent ne l'a intéressé que pour autant qu'il y trouvait la manifestation d'idées et de principes supérieurs dont l'activité se révélait à lui dans l'évolution universelle. Au fond, ce qui attire Baur, ce qu'il s'est efforcé de rechercher partout, nous l'avons déjà dit, et nous aurons à le redire encore, c'est moins le détail du texte, la curiosité philologique ou littéraire, que le mouvement des phénomènes et leur enchaînement. En sa qualité de chrétien, Baur s'est attaché surtout au christianisme, à ses principes et à son histoire, et les livres du N. T. ne sont pour lui qu'une des productions de l'esprit chrétien, importantes à étudier pour la compréhension des origines.

Nous sommes ainsi amenés à tourner notre attention vers l'œuvre historique de Baur qui a été, en somme, l'œuvre de sa vie. Cette étude présente un double intérêt. Elle nous met en contact avec une conception très captivante, et, malgré ses défauts, très supérieure à celles de son temps, et il y a toujours profit à chercher à comprendre une œuvre scientifique supérieure — enfin, elle

nous permet de voir en Baur un précurseur des études actuelles qui jugent le christianisme du point de vue de la philosophie de la religion.

Mais Baur s'est occupé d'histoire de l'Eglise et d'histoire du dogme, et encore que dans sa pensée, ces deux faces de la vie de l'Eglise ne soient pas, et ne puissent pas être séparées, puisqu'elles se présentent animées du même esprit, de la même vie interne, nous devons cependant conserver la distinction observé par notre auteur lui-même, et traiter les deux disciplines indépendamment l'une de l'autre[1].

Je ne désire nullement entrer dans des minuties, ni raconter en détail ce que Baur a exposé avec abondance dans les neuf volumes consacrés à l'Eglise chrétienne et à son dogme. Mon intention est de montrer ici d'une manière très brève, en les éclairant de quelques exemples, les principes qui l'ont guidé, les horizons qu'il a ouverts pour chercher à nous rendre compte jusqu'à quel point il a été suivi. Nous aurons alors à faire cette constatation très intéressante que l'influence de Baur, sur le terrain de l'histoire n'a pas prévalu partout, les cadres hégéliens dans lesquels il a moulé sa pensée, ayant empêché de reconnaître les mérites de sa conception. Il a fallu venir jusqu'à nos jours pour voir, sous l'influence des théories évolutionnistes apparaître une conception qui offre avec celle de Baur les plus grandes analogies.

A. **Histoire de l'Eglise.**

Baur a exposé les principes qui l'ont dirigé dans la tractation de l'histoire du christianisme dans son ouvrage : *Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung*, le seul ouvrage peut-être où l'on trouve exposées clairement les

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 2.

diverses conceptions que l'on s'est faites de cette discipline. C'est une œuvre des plus captivantes où l'on voit défiler devant soi, dans une succession chronologique et systématique à la fois Eusèbe et ses continuateurs, les centuriateurs et leurs adversaires, Baronius et Gottfried Arnold, les historiens du 18e siècle et ceux de l'Ecole de la conciliation. C'est après avoir montré les principes et les tendances de ces divers auteurs, avoir souligné leurs avantages et leurs déficits, que Baur expose la manière dont il envisage la tractation de l'histoire de l'Eglise et son arrangement en un organisme parfaitement lié.

L'histoire de l'Eglise, pour Baur[1], n'est pas une série de faits, produits du hasard, indépendants les uns des autres, groupés dans un ordre quelconque, au gré de leurs affinités naturelles, ou selon le caprice de l'historien ; c'est là précisément ce que Baur reproche à plusieurs de ses devanciers. Elle est la représentation de l'activité de l'idée d'Eglise qui, comme toute idée, possède en elle-même la vie, le mouvement et l'être, qui peut se déployer, mettre au jour ses richesses cachées, sortir d'elle-même, se réaliser dans une série de manifestations parfaitement liées les unes aux autres. Cela nous montre que l'histoire de l'Eglise est un tout bien coordonné, où s'exprime la logique des choses. Et comme le rapport de l'idée aux phénomènes est variable, nous avons ainsi des périodes diverses qui représentent des moments différents de la vie de l'Eglise.

Cette caractéristique générale appelle des déterminations plus précises.

L'idée d'Eglise est la forme sous laquelle apparaît le christianisme, et son effort a été de mettre en lumière et de faire passer dans la réalité ce qui constitue l'essence du christianisme. Or cette essence n'est pas autre chose que

[1] [illegible] p. 247-269.

ce que la conscience chrétienne a vu dans tous les temps dans la personne du Christ : l'unité de Dieu et de l'homme. C'est cette unité qui est la substance du développement historique de l'Eglise, et vers la manifestion de laquelle tendent les multiples formes de son existence. Ces propositions nous donnent l'intelligence du mouvement de l'Eglise et des étapes diverses de son évolution.

Cette évolution comprend deux étapes à la physionomie bien caractérisée et dont la Réformation a tracé la ligne de séparation. La Réformation a opéré, en effet, dans l'Eglise une coupure profonde ; elle l'a placée en opposition avec elle-même, et l'on ne peut se défendre de penser que tout le cours de son histoire antérieure est dirigé intentionnellement vers ce but. Le catholique ne peut, de sa conception de l'histoire, ni s'expliquer ni justifier cette rupture dans la conscience de l'Eglise. Le protestant, au contraire, considère le passage de la conscience d'une forme ancienne à une forme nouvelle comme si important, que tout le développement de l'Eglise lui est une énigme insoluble, s'il ne peut le considérer comme continu et progressif, et voir dans la Réformation un des stades de ce développement. La Réformation se présente ainsi comme un des tournants de la vie de l'Eglise; elle est une de ces heures décisives où nous pouvons en quelque sorte voir le mouvement de l'idée et marquer le rapport qui l'unit à ses manifestations. Dans la période antérieure au 16e siècle l'Eglise tend à se plonger dans la réalité, à s'établir dans le monde des phénomènes, à se saisir dans une unité concrète et indissoluble. A partir du 16e siècle l'évolution de l'Eglise s'efforce d'arracher l'idée à la réalité visible et de dissocier nettement idée et phénomène.

Nous pouvons diviser l'histoire de l'Eglise en deux grandes parties qu'il est possible de déterminer d'une façon plus précise encore, en séparant en deux périodes l'espace de temps qui va des origines au 16e siècle.

Dans la première, on voit surgir par un commun effort le dogme et la constitution, par lesquels l'Eglise veut réaliser son unité, et cela de telle façon que la conscience chrétienne puisse y trouver l'expression adéquate à son idée. Ce programme se réalise surtout sur le terrain du dogme où s'objective le contenu de la conscience chrétienne, et se détermine la nature de la personne du Christ dans une succession de formules trinitaires et christologiques.

L'histoire de l'Eglise des six premiers siècles aura ainsi à étudier le mouvement de l'Eglise pendant cette période en prenant comme centre le dogme christologique et ses diverses déterminations. C'est alors que l'Eglise reçut ses formes essentielles et que fut posé le fondement de tout le développement ultérieur.

La deuxième période comprend le moyen-âge et a pour objet l'histoire de la papauté. C'est le même mouvement de l'idée de l'Eglise qui, après s'être objectivée dans le dogme, passe sur un autre terrain, et se manifeste dans la formation de la hiérarchie.

A vrai dire les deux phénomènes ont marché et marchent de pair. Le dogme n'est que par les évêques, et les évêques sont les gardiens, les interprètes autorisés du dogme, les représentants de la conscience générale de l'Eglise illuminée par le Saint-Esprit, source supérieure du dogme. C'est par les évêques que le dogme reçoit la forme sous laquelle il s'impose comme la vérité à la conscience des fidèles. Au-dessus des évêques, le pape, évêque absolu porté au sommet de la hiérarchie par le même mouvement qui a présidé à la formation de l'épiscopat. Représentant de Dieu et de Christ, il permet de toucher du doigt l'unité de l'homme et de Dieu affirmée dans le dogme. Quiconque accepte avec foi le dogme de l'Eglise et se soumet au pape, acquiert la conscience de cette unité sanctifiante avec Dieu ; il arrive au sentiment que l'idée de l'Eglise qui

cherchait dès le début à se concrétiser, s'est réalisée dans la papauté, et que sa représentation complète, adéquate se trouve dans l'Eglise catholique visible. Dans le dogme et dans la papauté, Dieu et l'homme sont devenus *un*, mais tout ce qui s'appelle liberté individuelle, liberté de l'Etat a disparu dans l'absolutisme de l'idée.

Cette façon de comprendre le rapport des deux périodes anciennes de l'histoire du christianisme nous fournit la ligne de démarcation qui les sépare. Elle ne doit être cherchée ni trop haut, ni trop bas, mais à un point où la hiérarchie imparfaite encore marche vers la papauté, où le dogme étant achevé, l'idée de l'Eglise cherche à se réaliser complètement sur le terrain de la constitution. Ce moment est celui de Grégoire le Grand, vrai Janus ecclésiastique qui ferme la série des Pères de l'Eglise et ouvre celle des papes du moyen-âge.

Triomphe du dogme et de la papauté, telle est la caractéristique de l'histoire de l'Eglise pendant les siècles antérieurs à la Réformation. Cette forme de la conscience chrétienne régna aussi longtemps qu'elle ne se détruisit pas elle-même, ce qui devait arriver parce qu'il était impossible que l'Eglise visible fût la représentation parfaitement adéquate de l'idée de l'Eglise et du christianisme.

La Réformation est le grand tournant dans l'histoire de l'Eglise. A partir de ce moment, l'idée se replie sur elle-même et s'efforce de dissoudre sa propre œuvre. Elle s'oppose à ce qui existe, afin de pénétrer plus profondément en elle-même ; elle rejette les formes qu'elle a revêtues jusqu'ici pour rechercher plus ardemment le vrai. Les controverses allumées par les thèses de Luther dépassent de beaucoup en importance ce simple acte du grand Réformateur. Elles ont mis au jour des principes d'une puissance considérable, des rapports nouveaux dont l'unité doit être cherchée dans la notion d'Eglise. Cette notion

II. Si le conflit au sujet de la forme primitive de Marc n'est pas terminé, celui sur l'état original de Q est loin de l'être également. L'opinion de B. Weiss demeure isolée ou à peu près. Plus vif est le débat sur la question de savoir lequel de Matthieu ou de Luc nous a conservé le plus exactement les discours de Jésus. Les uns (Wendt, Pfleiderer) admettent l'opinion de Holtzmann, les autres (Wernle, Harnack) se rangent aux côtés de Weizsäcker qui, à notre avis a vu juste et à eu parfaitement raison de poser comme critère les relations locales ou historiques des discours. Une analyse purement littéraire reste bien souvent dans le vague ; l'indication du milieu, du moment historique, comme le voulait Baur, permet seule d'arriver à un résultat à peu près certain. Cependant, il est possible que toutes les modifications ne doivent pas être attribuées aux rédacteurs, et qu'il faut admettre avec Weizsäcker deux remaniements de la collection primitive. « Le grand nombre de fragments identiques, dit Harnack, montre que les deux Evangiles ont eu à faire à une même traduction grecque d'un original hébreu dont il est difficile de mesurer les dimensions. Peut-être l'exemplaire utilisé par Matthieu était-il légèrement divergent de celui de Luc sans qu'on puisse différencier Q^1 de Q^2 ».

Une hypothèse particulière sur l'origine de Q est celle formulée par Wellhausen dans son *Einleitung in die synoptischen Evangelien.* Il pense que la source des Logia est un produit de la réflexion apostolique sur la base des discours fragmentaires contenus dans Marc. Les études de Bousset et de J.Weiss dans la *Theol. Rundschau,* et celle de Harnack ont fait justice de cette opinion. La connaissance de l'histoire de la question eût évité au grand hébraïsant une telle méprise.

III. A côté de Marc et de Q, quelle que soit leur forme, Matthieu et Luc ont-ils employés d'autres sources ? On admet parfois (Wernle) une source propre à Matthieu, à

moins de considérer les paroles qui lui appartiennent en propre comme ayant figuré dans son édition de Q ou comme puisées dans la tradition orale. Faut-il accepter aussi une source commune à nos trois Synoptiques encore visible dans le discours eschatologique ? (Marc 13, Matth. 24, Luc 21). Cette source aurait renfermé, au dire de Schmiedel, une prédiction sur les derniers jours et la ruine de Jérusalem, et aurait ainsi mérité le nom de *Petite Apocalypse.* Cela est fort plausible, nullement certain.

Moins hypothétique est une source L, postulée par plusieurs critiques à la suite de B. Weiss qui la croit nécessaire pour expliquer le prologue de Luc, et toute une série de passages déjà cités plus haut [1]. Wernle signale cette source comme ayant fourni à Luc des sentences, des paraboles et des récits que l'auteur a introduits dans son Evangile en usant d'une grande liberté.

En outre, plusieurs critiques admettent une influence de Matthieu sur Luc, (Weizsäcker, Wendt) influence que refusent d'accepter des savants comme Wernle et Jülicher.

Nous voilà, semble-t-il bien loin de Baur et de sa massive construction ? En effet l'hypothèse des deux sources a mis fin à celle de l'utilisation que Baur affectionnait, et bien des mystères critiques ignorés par cet homme ont été mis au jour. Il n'en reste pas moins que le besoin qu'il a éveillé de comprendre historiquement le procès de la tradition chrétienne primitive et l'origine de nos Evangiles est à la base de tout l'effort critique contemporain. De plus il semble çà et là qu'on revienne, sous une forme adoucie, à la critique de tendance défendue par Baur (Wrede, et la critique radicale de Br. Bauer à Kalthof) et que la caractéristique qu'il a donnée du 2e Evangile soit en train de renaître (J. Weiss, Loisy).

[1] Voir note p. 207.

Comme il est un acte et qu'il donne à la vie une certaine direction, l'histoire du culte entraîne après elle la peinture de la vie morale et du monachisme.

Il résulte des pages qui précèdent que Baur recherche avant tout l'enchaînement des phénomènes. Il veut établir entre les faits historiques des relations aussi étroites que possible. « La valeur d'une exposition historique, dit-il, n'est pas dans une aggrégation de matériaux, mais dans leur union, en vertu de points de vue déterminés et surtout dans la fixation de ces points de vue »[1]. Mais il faut aller plus loin. Il ne suffit pas à Baur de rapprocher les faits les uns des autres, de les enchaîner par des rapports intimes qui en expliquent la genèse ou en manifestent les conséquences; il leur fait encore subir toute une élaboration d'ordre critique. « L'histoire est avant tout critique. En tant que conciliation du passé et du présent dans la conscience, il faut qu'elle exprime une attitude de la conscience de soi à l'égard du passé qui ne peut être bien connu que si l'on sait ce qu'il est pour le sujet. Dès lors, l'histoire est critique; elle marque l'intérêt que l'esprit pensant trouve dans les faits »[2].

Il pourrait sembler, à lire ces lignes, que, dans la pensée de Baur l'historien doive juger les choses à son point de vue tout personnel. Ce serait une grave erreur. Cette manière de voir qu'il blâme chez ses devanciers qui accordaient une place beaucoup trop grande à l'individu et à ses goûts particuliers, est trop étroite. Sans doute c'est bien l'écrivain qui juge, qui apprécie, qui organise la matière soumise à son examen et qui les groupe en un tout parfaitement coordonné, mais il ne peut réaliser sa tâche

[1] *Theol. Jahrb.* 1845, p. 249.
[2] *Theol. Jahrb.* 1845, p. 207 s. q.

que dans la mesure où il est affranchi de tout subjectivisme, de tout intérêt individuel. Il doit se plonger dans l'objectivité des faits ; au lieu de faire de l'histoire un simple reflet de sa subjectivité, il s'efforcera de devenir le miroir dans lequel les phénomènes historiques pourront être vus dans leur vraie forme et sous leur vrai jour. Pour atteindre ce résultat, il se laissera pénétrer de l'idée inspiratrice des phénomènes, de telle sorte que son exposé présente une adéquation aussi parfaite que possible entre les phénomènes et l'idée. C'est ainsi seulement qu'il réalisera l'idéal d'une véritable histoire.

Cette conception suppose, est-il besoin de le dire, que les faits historiques sont unis les uns aux autres par une loi interne, qui est la loi même des choses, et que l'historien a pour premier devoir de laisser cette loi agir dans sa conscience subjective, de manière à élever celle-ci à l'objectivité des faits. Seul celui dont la conscience s'est élevée à la loi supérieure de l'évolution universelle, est capable de présenter, du procès des choses, une image conforme à la réalité. La personnalité de l'historien avec ses goûts, ses préférences personnelles disparaissent derrière les faits. « Un critique soit maintenant, dit Taine que son goût personnel n'a pas de valeur, qu'il doit faire abstraction de son tempérament, de ses inclinations, de son parti, de ses intérêts, qu'avant tout son talent est la sympathie, que la première opération en histoire consiste à se mettre à la place des hommes que l'on veut juger, à entrer dans leurs instincts et dans leurs habitudes, à épouser leurs sentiments, à repenser leurs pensées, à reproduire en soi-même leur état intérieur, à se représenter minutieusement et corporellement leur milieu, à suivre par l'imagination les circonstances et les impressions qui, s'ajoutant à leur caractère inné, ont déterminé leur action et conduit leur vie » [1].

[1] TAINE. *De l'idéal dans l'art*, p. 17 et 18.

Nous pouvons maintenant comprendre ce que Baur veut dire quand il déclare que l'histoire, en tant que critique, demande à la conscience subjective de se laisser entraîner par l'objectivité des phénomènes. Mais à ce point de vue, la critique devient une médiatrice entre l'histoire et la spéculation.

« Par la critique, l'histoire devient philosophie de l'histoire, et la spéculation ne peut être contemplation objective des choses qu'en les suivant dans leur mouvement propre sur leur chemin historique. Cela est vrai de l'histoire en général, et, avec beaucoup plus de raison, de celle qui s'occupe des intérêts supérieurs de l'esprit humain, de la religion et du christianisme. L'histoire du christianisme, en tant que forme dans laquelle le christianisme s'est objectivé historiquement ne peut être critique que dans le sens où la critique est l'élément de l'histoire. C'est par l'histoire que l'esprit pensant se rend compte de ce que le christianisme est pour lui, comment il arrive à embrasser tout le procès de l'histoire, comment, spirituel et fondé dans l'essence même de l'esprit, il naît dans le passé et domine tout le présent. Ces questions intéressent l'Histoire de l'Eglise, surtout le point de départ si important où s'affirme le principe qui détermine la conception de tout ce qui suit » [1].

Ainsi, pas d'histoire sans philosophie; autrement, selon une déclaration de notre auteur, elle serait un processus de phénomènes sans direction et sans but. C'est ce qui le pousse à accepter un point de vue spécial, à présenter l'enchaînement des faits selon les cadres de la philosophie hégélienne. Dans la manière dont Hegel avait conçu l'universel devenir, dans le rythme à trois temps qu'il avait érigé en loi du progrès et de l'évolution de la nature et de l'esprit, Baur vit un rayon de la vérité, et il tenta de l'appli-

[1] *Theol. Jahrbücher* 1845, p. 29

quer à l'historiographie ecclésiastique. « La philosophie, en somme, donne la suprême réponse à certains problèmes de théologie et d'histoire [1]. Si Néandre n'aime pas l'hégélianisme, il devrait le combattre par des armes scientifiques, et non par des expressions qui ne font que traduire son dépit.... L'historien ecclésiastique peut trouver beaucoup de profit dans l'étude de la philosophie, et surtout celle de Hegel. Elle lui ouvre des horizons inconnus, lui fournit des points de vue propres à réaliser sa tâche et lui fait comprendre l'enchaînement de l'histoire dans sa nécessité interne fondée sur l'essence même de l'esprit. »

Cette conception générale commande toute l'œuvre historique de Baur ; partout on retrouve le même besoin de considérer les phénomènes de l'histoire comme les manifestations d'un principe vivant qui se meut, s'évolue, se transforme, se retrouve dans les situations les plus diverses, vrai Protée dont la substance interne n'est point altérée par les multiples métamorphoses qu'elle subit. « Il n'y a de procès interne qu'où il y a un seul et même principe se déterminant par lui-même, demeurant identique à lui-même, quelque grandes que soient les oppositions dans lesquelles il s'extériorise » [2].

Il est facile de comprendre que ce besoin de retrouver sous tous les faits historiques un principe unique identique à lui-même, devait donner à l'œuvre de Baur quelque chose de massif et d'imposant à la foi, bien fait pour inspirer le respect et attirer les critiques.

Pour revenir à l'histoire de l'Eglise, Baur en a trouvé le principe directeur dans l'unité de Dieu et de l'homme, centre de tout le christianisme. Ce principe apparu avec Jésus [3] n'était pas absolument nouveau ; il n'y a rien d'ab-

[1] *Theol. Jahrbücher* 1845, p. 220.
[2] *Theol. Jahrbücher* 1845, p. 234.
[3] *Christentum der drei ersten Jahr.* p. 1 s. q.

solument nouveau et le miracle, considéré comme quelque chose d'étranger aux lois de l'évolution naturelle, doit être banni de l'histoire si l'on ne veut pas se fermer à soi-même l'intelligence des faits et rendre impossible leur connexion entre eux. Celui qui admet aux origines un commencement absolu, doit accepter le miracle partout et renoncer à écrire une histoire. Si le christianisme porte une date et une empreinte spéciales, il est apparu comme un produit des forces actives dans l'humanité, comme une forme de la conscience religieuse dont le point d'appui et le fondement sont fournis par le développement historique des peuples. Les conquêtes d'Alexandre le Grand qui brisèrent les barrières nationales; les victoires des Romains qui préparèrent la fusion des nationalités; la rapide décadence du paganisme; la transformation profonde des esprits par la philiosophie grecque, la diffusion du judaïsme et l'influence qu'il exerça au moyen de la philosophie judéo-alexandrine, l'apparition de l'essénisme et du syncrétisme religieux, tout cela prépara une mentalité nouvelle, éveilla des besoins nouveaux et coopéra à l'éclosion d'un principe universaliste moral et religieux. Ainsi, le christianisme ne contient rien qui n'ait été préparé de longue date par les voies les plus diverses, et dirigé au point où devait apparaître la religion nouvelle.

La prédication de Jésus fut très simple [1]. Le sermon sur la montagne nous permet de nous en faire une idée exacte. Mais quelque simple qu'elle fût, elle renfermait les principes d'une portée universelle qui aurait difficilement pénétré dans le monde si Jésus ne s'était donné comme le Messie, c'est-a-dire n'avait revêtu une idée juive entrée dans le grand courant de la pensée de ce temps-là.

Les disciples de Jésus ne comprirent que lentement que leur maître avait fondé quelque chose de nouveau. Ils s'at-

[1] Voir plus haut, chapitre 1.

tachèrent à lui et dans la certitude de la résurrection, ils le proclamèrent le Messie tout en restant attachés à la loi mosaïque.

C'est Etienne qui, le premier, perçoit le caractère universel du christianisme, mais c'est Paul qui, dans ses conflits avec le judaïsme, le dégage nettement et le place en pleine lumière. Deux partis se forment, violemment opposés pendant la vie des apôtres; mais peu à peu ils s'assagissent, et en présence des adversaires qu'ils rencontrent sur leur chemin, ils se réconcilient en une vaste confédération sous l'égide de Pierre et de Paul. Sous la poussée des mêmes besoins et pour combattre la gnose et le montanisme, l'autorité se développe, la doctrine et la constitution surgissent, le dogme et l'épiscopat font leur apparition dans l'Eglise. Les évêques sont considérés comme les successeurs des apôtres, comme les héritiers de leur esprit et les gardiens de la pure doctrine. L'Eglise acquit ainsi la conscience de son unité et prit la dénomination de catholique, en opposition aux hérétiques divisés, sans connexion entre eux. Dans la mesure où le pouvoir des évêques grandit, où l'on vit quelques-uns d'entre eux prendre sur leurs collègues un empire considérable, le dogme se développa, s'enrichit et pesa d'un poids de plus en plus lourd sur la conscience des fidèles. Et vice-versa, plus le dogme gagna en majesté, plus l'autorité de ses gardiens patentés monta et s'élargit. Et comme la personne du Christ est au centre du dogme et que l'évêque est le porteur de son esprit et de son message. (Tertullien) l'autorité des évêques grandit dans la mesure où la personne de Christ s'éleva dans la gloire et s'enveloppa de mystère. Le développement de la constitution et de la hiérarchie marcha ainsi de pair avec le mouvement ascensionnel du dogme.

L'épiscopat poussé par son propre intérêt en même temps que par l'idée inhérente aux faits, a travaillé au

développement du dogme. Ce n'est pas un effet du hasard qu'un presbytre ait mis en question le dogme de la divinité de Jésus et qu'une assemblée d'évêques ait discuté et repoussé cette attaque. C'était dans l'ordre des choses. Le moment où le dogme devient inintelligible aux laïques marque celui où l'autorité des évêques s'arrache au contrôle des fidèles.

A cette rapide esquisse de la manière dont Baur a conçu les origines du christianisme et le mouvement des trois premiers siècles, nous ajouterons une courte caractéristique de l'œuvre et de la personne de Grégoire VII [1]. L'universalisme de Baur lui a-t-il permis de présenter dans leur complexité, leurs contradictions, leur originalité et leurs défauts les grandes personnalités de l'histoire? Nous aurons à relever plus loin les déficits de sa philosophie sur ce point; il nous suffit ici qu'il ait dessiné avec intérêt et sympathie la figure d'hommes tels que Paul, Augustin, Grégoire VII, Luther. Son procédé ici est bien différent de celui de Néander, et partout on sent le désir de ramener l'œuvre individuelle aux grands principes de sa conception particulière. Au-dessus de l'individu il place l'idée. Dans le représentant d'une grande époque historique se révèle la nécessité du moment et se réalise l'idée qui sommeille dans les consciences des contemporains. Grégoire VII fut grand parce qu'en lui s'affirma l'idée de l'Eglise qui cherchait alors à se réaliser complètement sous la forme de la puissance absolue de la papauté. L'Eglise savait ce qu'elle voulait. La force morale, l'esprit ascétique qui animait Grégoire VII lui donnèrent le courage et l'énergie de livrer la bataille dans laquelle se heurtèrent la papauté et l'empire. C'était un homme qui prenait sa conscience au sérieux, mais sa conscience était l'Eglise. Elle dominait tous ses plans, toutes ses entreprises qui ne renfermaient

[1] *Christliche Kirche* III, p. 204 s. q.

rien que la tradition de l'Eglise ne pût justifier comme nécessaire à son but. C'est donc au point de vue de l'Eglise qu'il faut considérer la personne de Grégoire VII. Comme l'Eglise ne pouvait rien abandonner de son absolutisme, l'individu en qui cette idée et devenue chair et sang devait être mu par un absolutisme ecclésiastique qui ne connaissait d'autres limites que celles qu'il s'imposait lui-même. De là chez Grégoire VII le don absolu de soi, la consécration complète à son principe, la volonté de fer, la ténacité, la solidité du caractère, la parfaite assurance qu'il est dans la vérité. C'est l'Eglise qui le fait parler et agir. Il peut être très humain et chrétien admirable dans certaines occasions, mais ces sentiments disparaissent dès que la cause de Pierre et de l'Egise est en jeu.

Ce même procédé se retrouve ailleurs plus ou moins apparent ; partout Baur a cherché à ramener l'œuvre des hommes éminents à l'idée centrale qui, à ses yeux, commande le mouvement de l'histoire de l'Eglise au moment précis où ils ont a vécu. Jésus n'acquiert toute son importance que par l'idée du christianisme qui, en lui, prend forme et couleur. La personnalité de Luther doit être considérée comme le point individuel vivant où les rayons, divers d'origine, apparus avant lui se sont réunis en une flamme haute et brillante.

Faut-il poursuivre cet exposé et multiplier les citations ? Cela nous serait facile, mais nous pensons que ce que nous avons dit jusqu'ici suffit à caractériser la manière de Baur. Essayons maintenant de nous rendre compte des déficits et de la valeur de sa conception de l'histoire.

La méthode employée par Baur l'a certainement aveuglé

sur des éléments historiques de premier ordre, mais elle lui a fourni des avantages considérables.

Tout d'abord elle lui a permis d'écrire une véritable histoire, c'est-à-dire de présenter les faits dans un enchaînement logique. Il y a, en effet, dans l'histoire une logique interne, parfois voilée, toujours active, et qui apparaît dans une clarté lumineuse à certains moments où il semble que le côté rationnel de l'évolution se montre à nu et qu'il suffise d'étendre la main pour le saisir. D'autres, avant lui, avaient déjà compris qu'il n'y a pas d'histoire des faits isolés, et que l'histoire ecclésiastique n'a pas seulement à décrire des actions mémorables ou des circonstances particulières; elle doit encore rendre intelligible le développement des choses, montrer les phénomènes historiques dans leur source et dans leurs conséquences. Mais c'est sous la poussée hégélienne que cette pensée pénétra les esprits et les illumina profondément. Ranke l'introduisit dans la tractation de l'histoire générale et Baur, le premier, l'appliqua avec une pleine conscience et une admirable maîtrise à l'Histoire de l'Eglise. Aujourd'hui, il n'est pas un historien vraiment conscient de ses principes qui ne les considère comme le fondement de toute histoire véritable [1].

Mais si Baur a eu le mérite d'accentuer le côté logique de l'histoire, de souligner avec délices la loi qui préside à l'évolution des phénomènes, il est tombé dans un défaut grave en cherchant une systématisation trop grande des faits, en accordant une influence exagérée à la psychologie hégélienne.

Le procès de l'histoire et trop intellectualisé et a fini par méconnaître le droit des individus et des peuples. C'est là une lacune que signalait déjà Uhlhorn en 1858. Il repro-

[1] v. SCHUBERT. *Heutige Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte*, p. 7 et 8.

chait à Baur de ne pas prêter assez d'attention aux individualités marquantes et aux nationalités, de diminuer l'importance de leur apport dans le développement de l'histoire. Baur a repoussé ce reproche, mais à la manière dont il réfute Uhlhorn, on voit qu'il n'était pas capable de saisir exactement et de mettre en valeur les éléments qui constituent la vie même des nations et des individus [1]. Il suffit pour sentir la différence du procédé, de comparer les pages consacrées par Baur ou par Schwegler aux deux premiers siècles avec celles de R. Knop [2], ou de Dobschütz [3]. Comme ici tout est nuancé, plus chatié ; comme les mille détails de la vie apparaissent, même les plus insignifiants, mais mis en lumière, fécondés les uns par les autres jusqu'à devenir les témoins d'une mentalité et d'une époque.

Cependant, n'exagérons rien. Si Baur s'est laissé conduire par les principes hégéliens, il n'a pas fait que les appliquer sans autre. On peut même dire qu'ils ne lui ont guère fournis qu'une discipline intellectuelle qui convenait à la nature de son esprit; en se les appropriant, il a obéi aux mouvements de son temps et de son milieu ; il a formulé une méthode spéculative à laquelle il serait probablement parvenu moins vite ou moins complètement peut-être, même si Hegel n'avait pas eu d'influence sur lui.

Il n'en reste pas moins que ceux qui, après lui, ont repris l'étude de l'Histoire de l'Eglise ont dû en élargir les cadres, et y faire entrer des éléments que Baur avait laissés de côté. Mais aussi n'a-t-on guère tenté après lui d'écrire une Histoire de l'Eglise complète. A part celles de Chatel et de W. Mœller, nous ne connaissons pas d'ouvrage com-

[1] *Tubinger Schule,* p. 3 s. q.
[2] *Das Nachapostolische Zeitalker* 1905.
[3] *Die urchristlichen Gemeinden* 1902.

plet sur la matière, Baur ayant montré les difficultés et les exigences de l'entreprise. On s'est jeté dans la monographie, dans l'étude de questions de détails, dans la biographie, on s'est rendu compte que l'Histoire de l'Eglise est non seulement au centre des intérêts religieux, mais au centre des intérêts politiques, sociaux mêmes d'une nation et que bien des figures n'ayant appartenu à l'Eglise que d'une manière indirecte, ont leur place dans une histoire ecclésiastique qui veut tenir compte de toutes les influences exercées ou subies. On a fait une place aux influences littéraires, philosophiques ou économiques ; on a étudié de plus près l'art chrétien et sa signification. Le sens psychologique s'est affiné au contact de l'histoire des religions, et la vie des peuples dans ses rapports avec le dogme ou le culte a pris une place de plus en plus grande dans les préocupations des historiens. Ici encore, nous pouvons constater que le progrès réalisé depuis Baur, a consisté non en une élimination mais en un élargissement de son point de vue.

Un autre avantage de la conception de Baur est d'avoir affranchi l'Histoire de l'Eglise des intérêts dogmatiques ou personnels auxquels on la faisait servir. On sait en effet que pour Eusèbe et ses continuateurs l'histoire, servante docile des intérêts de partis, devait prouver l'excellence du christianisme et la grandeur de l'Eglise. Elle fit aussi tour à tour le panégyrique des divers partis dogmatiques, chanta la gloire de l'orthodoxie et plus tard celle des papes. Au 16me siecle, elle devint polémique, servit les intérêts des protestants ou la cause catholique. Au siècle suivant, conservant son caractère polémique, elle combat à l'ombre de la dogmatique. Au 18me siècle, se sont les intérêts de la morale qui la conduisent et qui lui inspirent son plan et son but. Toujours et partout elle vit à la remorque d'une idée ou d'un credo étrangers à sa nature. Il a fallu le 19me siècle pour éveiller le sens historique fait

à la fois de liberté à l'égard du passé et de sympathie pour toutes les manifestations de l'histoire, et pour arracher du même coup l'histoire de l'Eglise à toutes les mesquines querelles auxquelles on l'avait mêlée. Baur a certainement contribué pour une large part à cette œuvre d'affranchissement. En insistant sur l'objectivité de l'historien, il a fait comprendre que celui-ci n'a pas à juger les individus et les événements selon ses goûts ou ses préférences personnelles; qu'ils lui plaisent ou non, il doit les accepter, leur faire, dans son exposition, toute la place à laquelle ils ont droit.

C'était là un très grand progrès, mais par tendance naturelle ou par réaction à l'égard de ses devanciers, il a exagéré ce besoin d'objectivité. Et pourtant Baur n'a pas atteint à l'impassibilité tant prisée de certains historiens. Il a eu une sympathie profonde pour l'apôtre Paul, et il a préféré Arius à Athanase. Il a senti le besoin — oh ! combien discret — de laisser percer son affection pour telle ou telle personnalité, et cela en opposition à ses principes parfois. Nous croyons que ces contradictions s'expliquent par l'erreur du point de départ. Placer au centre de l'histoire de l'Eglise, l'idée d'Eglise, notion incertaine et trop étroite, s'est se condamner soi-même à faire de l'histoire une succession de phénomènes individuels ou collectifs entraînés par le même mouvement dialectique sans vie, qui ne permet aucun jugement de valeur sur les personnes et les événements. Et pourtant Baur, sans se rendre bien compte de ses sentiments, a eu l'intuition que l'histoire devait servir à autre chose qu'à exposer purement et simplement le processus des phénomènes, qu'elle avait à porter des jugements, à fournir des leçons sans tomber dans les errements des siècles antérieurs. En fait, il a écrit une histoire du point de vue protestant, et je ne sache pas que les catholiques aient applaudi à son étude du 16me siècle. La pure objectivité n'est pas possible, et vouloir la recher-

cher à tout prix est une duperie. Mais il y a une impartialité compatible avec une saine considération de l'histoire qui permet à celle-ci de jouer son rôle éducateur.

Si l'on veut donc que l'histoire de l'Eglise soit capable de porter une sentence sur les événements et les individus, si l'on désire lui conserver son caractère éducateur et ecclésiastique, sans l'exposer a être perpétuellement déchirée par les partis religieux ou les Eglises, il faut lui donner, comme point de départ et comme but, une définition assez large qui embrasse toutes les manifestations soumises à son examen. Considérée comme la description de la manière dont l'Evangile s'est comporté dans le monde, dans les divers domaines de la vie morale et religieuse, de l'intelligence ou de l'art, du culte et des sacrements, l'histoire de l'Eglise nous permet d'unir les mérites de Baur à ceux de Hase et de Néander, et de lui accorder tous les bénéfices des études sur la vie sociale et économique des peuples [1]. On évitera ainsi l'erreur de la définition de Baur qui permet peut-être de comprendre le développement de l'Eglise jusqu'au 16me siècle, mais qui se montre incapable de justifier en quelque mesure que ce soit la multiplicité des églises protestantes.

Enfin la manière dont Baur a conçu le rapport des éléments externe et interne de l'histoire lui a permis de mettre au jour une vérité devenue aujourd'hui bien commun de tous; je veux parler du parallélisme profond qu'il a entre le développement du dogme et celui de la constitution. Avant lui, on n'avait guère compris qu'ils ne vont pas l'un sans l'autre. Ni les hommes du 16me siècle, ni ceux du 18me n'avaient su établir de lien organique entre ces deux manifestations de la vie de l'Eglise, et on ne les rencontre ni chez Gieseler, ni chez Néander, ni chez Hase. On a fait quelquefois honneur à Ritschl de cette découverte,

[1] Voir SCHUBERT. O. c. p. 21.

mais nous croyons que c'est à tort. Si l'on avance que la première édition de l'*Entstchung* de Ristschl est de 1850 et que le premier volume de l'*Histoire de l'Eglise* de Baur n'a paru qu'en 1853, nous répondrons que les dates ici ne font rien à l'affaire. Il ne faut pas oublier en effet que Baur avait été le maître de Ritschl et qu'il avait déjà marqué son point de vue en 1838 dans sa polémique avec Rothe sur les origines de l'épicopat. Dans cette discussion célèbre, c'est incontestablement Baur qui eut raison malgré les erreurs de détails. L'épiscopat est né du besoin d'organisation provoqué par la lutte contre le gnoticisme vers le milieu du deuxième siècle. Cette affirmation centrale de l'étude de Baur, les études ultérieures n'ont fait que la souligner avec plus de vigueur.

Nous ne parlerons point ici de questions de détail, sinon pour dire que la ligne de démarcation admise par Baur, entre la période ancienne et celle du moyen-âge a été généralement acceptée ainsi que celle tracée au 18me siècle entre les deux étapes du mouvement de la Réforme.

Mais ce n'est point par les détails qu'un homme agit sur son temps ou sur les générations qui le suivent, et Baur moins que tout autre. Sa construction massive a agi comme telle ; elle a produit une impression globale, et par ses défauts comme par ses mérites elle a forcé les savants à réviser les positions acquises, à contrôler les résultats obtenus, à élargir les horizons entrevus de manière à faire de l'Histoire de l'Eglise, non plus une servante propre à toutes les besognes, mais une maîtresse souveraine telle que Baur lui-même souhaitait qu'elle fût.

B. **Histoire du dogme.**

Baur s'est occupé avec beaucoup de sympathie du dogme et de son histoire. Dans un court avant-propos placé en tête des *Vorlesungen über die Dogmengeschichte*, son fils nous apprend qu'il professait cette matière tous les deux ans, et qu'il le fit dix-sept fois au cours de sa carrière académique. Aussi a-t-il laissé dans ce domaine, une œuvre très complète. A part le très remarquable *Lehrbuch* publié en 1847 et les quatre volumes édités en 1865 par son fils, il nous a donné trois monographies massives : *Die christliche Gnosis* en 1835, *Die christliche Lehre der Versöhnung*, en 1838 et *Die christliche Lehre der Dreieinigkeit* 1841—43, en trois volumes. C'est donc une mine très profonde et très riche d'où il me serait facile de tirer des pages nombreuses et des développements considérables. Je ne le ferai point. Je me bornerai à déterminer aussi exactement que possible la conception que Baur s'est faite du dogme et de son histoire, après quoi je soulignerai ses déficits et ses mérites et marquerai sa place dans le développement de notre discipline.

L'histoire des dogmes a pour objet propre l'étude des dogmes. La première question qui se présente à nous est donc de savoir ce qu'est le dogme, mieux, ce qu'il était pour Baur.

Le mot *dogme* [1] employé chez les anciens, soit dans des propositions philosophiques, soit dans des édits de l'autorité civile ou religieuse, exprime une vérité, un ordre, une sentence d'une valeur inconditionnée, sur laquelle on

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 3 s. q.
Vorlesungen über die Dogmengeschichte, p. 8 s. q.

peut s'appuyer et à laquelle il faut obéir. Dans l'Eglise ancienne, chez les Pères de l'Eglise, ce mot désigne souvent des commandements du Seigneur ou des apôtres. (Ignace, *ad Magn* 13.) Le christianisme est τὸ δόγμα parce qu'il a pour contenu la vérité absolue apportée par la révélation divine.

C'est sur la base de ce double emploi que le mot dogme est devenu l'expression de la foi chrétienne en tant que vérité absolue. Mais ce dogme ne s'est point formulé tout seul. L'autorité ecclésiastique a dû l'élaborer, lui donner force de loi, le présenter à la conscience comme le moyen de se rendre agréable à Dieu. « Ainsi le dogme est l'expression doctrinale de la foi chrétienne en tant qu'érigée en propositions par une autorité ecclésiastique. »

Si le dogme représente la doctrine chrétienne en général, les dogmes en sont des déterminations particulières issues d'un développement lent et progressif de l'Eglise et de sa foi. L'Histoire des dogmes s'attachera donc à étudier le mouvement du dogme dès ses origines jusqu'à nos jours, à travers tous les stades de son évolution, toutes les formes qu'il pourra revêtir. Elle l'étudiera dans son unité et dans sa diversité, ces deux moments de la vie du dogme étant inséparables. On ne peut prendre un dogme et le considérer indépendamment de tous ceux qui soutiennent avec lui des rapports de dépendance. Comme ils se ramènent toujours à un centre commun, il est nécessaire de les examiner ensemble et de conserver entre eux les relations qui existent dans la réalité. Le dogme est ainsi un des éléments essentiels du christianisme.

Ces considérations générales dictaient à Baur la méthode à suivre dans la tractation de l'histoire des dogmes. Essayons de résumer sa manière de voir [1].

Nous avons dit que le dogme est l'expression de la foi

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 8, s. q.

chrétienne telle que l'a formulée l'autorité ecclésiastique. Cette définition ne dit rien de sa nature intime qu'il faut examiner maintenant de plus près.

Le dogme est en soi quelque chose d'actif, de perpétuellement mobile, revêtant les formes les plus variées, et se déterminant soi-même dans la diversité de ses formes. Ces formes ainsi que nous l'avons dit plus haut, sont étroitement unies entre elles, et l'on ne peut les considérer du dehors, comme un aggrégat produit par le hasard. On concède bien parfois qu'il y a une certaine régularité dans les phénomènes historiques, qu'ils trahissent la présence d'une loi, mais on ne sait trop comment se comporter à l'égard de ces observations. On ne voit pas qu'il faut se placer au centre du dogme, pénétrer jusqu'à sa substance intime d'où sortent toutes les formes par lesquelles il s'extériorise. C'est le dogme lui-même qui, dans ses déterminations diverses extériorise son contenu, se divise, s'oppose à lui-même afin de dévoiler sa nature propre et de la ramener dans son unité. Ces variations que l'histoire du dogme étudie et décrit, révèlent un procès spirituel dans lequel l'esprit manifeste sa nature.

La méthode de l'histoire des dogmes sera donc la méthode objective. Elle se placera au centre du procès réalisé par le dogme dans son mouvement immánant, elle cherchera à saisir tout moment de ce procès comme la présupposition nécessaire du suivant et tous ces moments pris ensemble comme *un* dans leur principe. C'est donc le dogme, entraîné dans ce procès par sa propre nature, qui se pose en face de lui même dans des rapports particuliers, qui met au jour son contenu, qui s'objective et prend conscience de lui-même. On pourrait dire avec une égale raison que tout le cours de l'histoire du dogme n'est que le procès des rapports de la conscience intellectuelle avec le dogme, et que chaque modification importante qui se présente dans l'histoire du dogme n'est qu'une autre

position de la conscience du sujet en face du dogme. Quelle que soit la définition que l'on accepte, c'est toujours l'essence même de l'esprit qui se manifeste dans ce procès. D'un côté c'est le dogme qui s'objective pour se manifester à la conscience; d'autre part c'est la conscience qui cherche à accepter en elle le dogme, et à s'unir à lui, ce qui ne peut se réaliser que dans la supposition qu'ils sont l'un et l'autre les deux faces d'un seul et même mouvement de l'esprit. C'est entre ces limites qu'évolue le dogme, effort de l'esprit à manifester son contenu et à rechercher la conscience de soi. Toute forme nouvelle du dogme est ainsi un moment nouveau par lequel il se détermine lui-même, en même temps qu'une tentative de la conscience intellectuelle vers une emprise plus profonde sur la vérité et sur le dogme. Et comme aucun des moments de l'évolution, jamais arrêtée, n'épuise le contenu du dogme, le rapport de la conscience à la vérité reste toujours inadéquat. C'est pourquoi le travail de l'esprit ne s'arrête jamais; ayant en soi son principe actif, l'esprit doit poursuivre sa marche en avant à travers tous les moments qu'il pose devant lui. Mais la conscience du sujet ne peut se savoir libre et identique à elle-même qu'où le contenu et la forme sont parfaitement unis. Si la nature de l'esprit permet de comprendre le procès auquel il est entraîné, elle donne aussi l'intelligence des étapes qu'il parcourt. En affirmant tantôt l'une tantôt l'autre des faces de son activité, elle autorise à distinguer dans le développement du dogme des périodes différentes, reliées entre elles par une loi interne qui est la loi même de l'esprit.

En effet si l'on considère l'histoire du dogme, nous voyons dans les premiers siècles une fort grande productivité dogmatique; l'effort de l'esprit est ici de s'objectiver dans le dogme, de former sur la base de ce dernier un nouveau monde de représentations, en vue d'exprimer le contenu absolu du dogme, et de faire valoir ses diverses

déterminations comme propositions de foi généralement acceptées. C'est la période de la substantialité du dogme. A ce stade, l'esprit se sent tout d'abord à l'aise ; le contenu absolu de sa conscience s'y trouve revêtu d'une forme satisfaisante, ce qui n'en constitue pas moins pour lui une puissance qui le limite et l'entrave, et cela dans la mesure où la croyance de l'Eglise se développe et s'extériorise, et où l'individu perd sa liberté. Une réaction devait survenir pour arracher la foi de sa position extérieure et la mettre en relation plus intime avec la conscience. Ce fut là l'œuvre de la scolastique qui se posa comme programme de rapprocher la foi du savoir tout en rationalisant le dogme. L'esprit voulait savoir jusqu'à quel point il pouvait se rendre maître de son contenu et accepter le dogme dans sa pensée au moyen des catégories de l'entendement. C'était un grand progrès ; la tentative échoua et tourna à fin contraire. La scolastique, loin de délivrer l'esprit du caractère extérieur du dogme aboutit à la servitude : l'autorité de l'Eglise et du dogme pesa d'un poids plus lourd que jamais sur l'esprit. Une rupture devait s'accomplir ; ce fut la Réformation qui la réalisa.

On eut dès lors deux Eglises opposées, et le protestantisme rejeta l'autorité ecclésiastique et la tradition, comme formes inadéquates du dogme. Le protestantisme reposant sur le principe de la liberté subjective et de l'autonomie de la conscience, ne pouvait naître que pour autant que le sujet affirmait son droit en face du droit absolu du dogme de l'Eglise. Mais limité par le catholicisme qu'il ne pouvait vaincre dans la conscience du temps, trop exclusivement attaché à l'intérêt religieux, le protestantisme ne fut qu'une forme incomplète, finie de la conscience. La liberté qu'il affirmait était trop subjective ; c'était celle d'un sujet s'opposant à un autre, ayant les mêmes prétentions religieuses ; elle pouvait conduire à l'individualisme absolu, et dans l'absence d'un principe général et nécessaire, elle devait

aboutir en fait à l'étroitesse et à l'esclavage, preuves manifestes de la relativité de l'opposition entre le protestantisme et le catholicisme.

Ainsi, le protestantisme limité par le dogme ne pouvait prétendre être l'expression absolue de la conscience. Il fallait que le cours extérieur du procès dont le protestantisme dans sa torme primitive n'est qu'un moment, mît l'intérêt de la raison spéculative à la place de l'intérêt religieux, ressort initial de la Réformation. Cela permettait au principe protestant de s'arracher à l'étroitesse qu'il portait en lui dès le début, et de s'élever jusqu'à la forme du principe absolu.

Si, dans l'histoire du dogme qui commence à la Réformation il y a quelque chose de nouveau, ce ne peut être que la relation nouvelle dans laquelle se placent la théologie et la philosophie, à la suite de l'éclosion magnifique de cette dernière.

La manière dont Baur conçoit le mouvement du dogme lui marque les périodes de son histoire. Au fond il n'y a que deux périodes principales, mais comme la Réformation n'a qu'une importance relative, on peut diviser le cours de l'histoire en trois grandes périodes.

La première, celle de l'Eglise ancienne, est caractérisée par la productivité du dogme. Le dogme s'objective et se manifeste comme l'expression de la conscience chrétienne : c'est le moment de la substantialité du dogme.

La période du moyen-âge ou de la scolastique est celle où la conscience s'oppose au dogme et passe de l'objectivité à la subjectivité de la réflexion individuelle.

La période moderne est celle où la conscience, après avoir rompu avec le dogme, s'être affranchie de sa tutelle, le crée à nouveau plus profond et plus intime.

Chacune de ces périodes peut, à son tour se diviser en deux parties suivant le degré de développement du dogme en chacune d'elles. La première serait coupée assez exac-

tement en parties égales par le concile de Nicée ; la seconde prendrait son point de division dans la vie et l'œuvre d'Anselme de Cantorbury ; la troisième enfin ferait dater du commencement du 18me siècle la manifestation d'un esprit nouveau. C'est à travers ces six périodes que Baur fait passer le mouvement du dogme dans un enchaînement qui manifeste l'exacte union de la méthode systématique à la méthode chronologique. S'attacher à l'une à l'exclusion de l'autre, c'est s'enfermer dans un point de vue insuffisant.

L'exposition qui précède nous montre que pour Baur l'Histoire des dogmes embrasse tous les siècles de l'histoire du christianisme, mais la détermination des origines exige encore quelques explications [1].

Le début de l'Histoire des dogmes ne peut être que le début du mouvement du dogme lui-même. Toute la question est de savoir où se trouve ce commencement. Il y a là dessus deux opinions différentes. Est-il dans le Nouveau Testament, ou au point où s'arrête ce dernier ? Entre ceux qui placent la doctrine de Jésus et des apôtres en dehors de l'Histoire des dogmes, et ceux qui y voient le premier chapitre de cette discipline, Baur donne raison à ces derniers [2]. Mais la doctrine du N. T. est-elle à l'égard de l'histoire subséquente dans le rapport de l'absolu au relatif, de l'invariable au variable, ou faut-il la juger comme toute autre étape du dogme ? La réponse à cette question dépend de la manière dont on envisage les écrits du N. T. Si l'on fait de la doctrine de Jésus et des apôtres un tout, une unité fermée, immuable, l'Histoire des dogmes devrait la laisser en dehors de son domaine, et se borner à étudier les modifications opérées plus tard en

[1] *Vorlesungen über die Dogmengeschichte* I, p. 15 s. q.

[2] En 1847, Baur écrivait que dans aucun cas la doctrine de Jésus ne peut être considérée comme faisant partie de l'Histoire des dogmes.

elle. Mais si l'on considère la doctrine du N. T. comme diverse d'aspect et de tendance, comme formée de conceptions différentes de la pensée de Jésus, alors on est forcé de se rendre à l'évidence que le N. T. renferme déjà les commencements du mouvement propre à l'Histoire des dogmes. Ainsi le contenu du N. T. n'est pas une simple présupposition de cette histoire; c'est le début de l'évolution du dogme. Et comme la théologie du N. T. a pour mission de déterminer les éléments et les types doctrinaux contenus dans l'enseignement de Jésus et des apôtres, cette discipline devient la présupposition nécessaire de l'Histoire des dogmes. Le mouvement du dogme impliqué dans la notion d'Histoire des dogmes se rencontre aussi dans la définition de la théologie du N. T.

L'Hisioire des dogmes a donc sa source dans les écrits du N. T. Mais dans quelle mer le fleuve termine-t-il son cours? Les déterminations qui précèdent font comprendre qu'il ne peut s'arrêter que dans la conscience du présent à laquelle il apporte toute la richesse de son contenu[1]. Appelée à décrire son objet d'une manière complète, l'Histoire des dogmes serait infidèle à sa tâche si elle n'en poursuivait pas le développement où, pour l'historien, il paraît se fixer dans la conscience du croyant.

Il résulte de ce qui précède que l'Histoire des dogmes rentre dans le cadre de l'Histoire de l Eglise. Elle en est une partie constitutive, parce que tout ce qui se rapporte au christianisme considéré historiquement appartient à l'histoire de l'Eglise chrétienne. Si on la sépare de l'histoire de l'Eglise et qu'on la traite à part, comme une discipline indépendante, c'est à cause de l'importance du dogme et des difficultés particulières qu'elle présente. L'Histoire des dogmes est donc à l'égard de l'Histoire de l'Eglise dans le

[1] *Vorlesungen uber die Dogmengeschichte* I, p. 1-3.

rapport de la partie au tout, mais c'est une partie de valeur égale au tout, sinon supérieure. Dépouillée du dogme, l'Histoire de l'Eglise ne s'occupe guère que des manifestations extérieures de la vie de l'Eglise. Ainsi, tandis que l'Histoire de l'Eglise s'intéresse au côté externe des choses ecclésiastiques, l'Histoire des dogmes dirige son attention sur la face interne ; le rapport des deux disciplines est marqée par la valeur attribuée à ces deux faces de l'activité de l'Eglise, et l'on placera l'Histoire des dogmes audessus de l'Histoire de l'Eglise dans la mesure où l'élément intérieur surpasse l'élément extérieur. Toute manifestation extérieure n'a-t-elle pas sa source dans un principe intérieur dont elle manifeste la vitalité et la puissance ?

La position que la conscience de l'Eglise prend à l'égard du dogme, les formes diverses qu'elle revêt, la liberté plus ou moins grande qui l'anime en face de lui, le procès interne qui entraîne leurs rapports réciproques, tout cela détermine l'état de l'Eglise dans les diverses périodes de son développement. L'Histoire des dogmes nous permet ainsi de pénétrer le tréfond de la vie de l'Eglise et de saisir l'activité spirituelle dans laquelle les manifestations extérieures ont leur cause, leur raison d'être et leur fin.

Etroitement unie à l'Histoire de l'Eglise, l'Histoire des dogmes ne l'est pas moins étroitement à la dogmatique et à l'Histoire de la philosophie.

La dogmatique est le système des dogmes qui expriment le contenu de la foi chrétienne, tel qu'il est donné par tout le développement antérieur du dogme [1]. Elle est ainsi le résultat de l'histoire du dogme, ou, si l'on veut, le point où le mouvement de formation des dogmes s'arrête et se fixe dans la conscience du présent pour mettre en elle la vérité tirée du passé. Mais ce présent deviendra lui-même passé ; la vérité d'aujourd'hui sera entraînée par le courant

[1] *Vorlesungen über die Dogmengeschichte* I, p. 3-8.

de l'histoire et servira de point de départ à une nouvelle série de manifestations. Dès lors, la dogmatique n'est que le point d'arrivée de l'Histoire des dogmes, le moment où elle paraît s'arrêter un instant avant de reprende sa marche en avant. C'est la dernière vague d'une mer qui, depuis des siècles bat la même falaise ; elle paraît toujours la même et pourtant elle est bien diverse d'aspect, de forme ou de couleur. La tâche supérieure de la dogmatique ne peut donc être que de déterminer aussi exactement que possible ce qui s'est manifesté à la conscience comme vérité religieuse, et de la garantir contre les attaques des adversaires. En eftet, si les dogmes se meuvent et se transforment, il y a en eux un élément permanent. Ce sentiment donne à la dogmatique sa force et à l'histoire des dogmes son unité. Tout cela nous montre la dépendance de la dogmatique à l'égard de l'Histoire des dogmes.

Cette dépendance, Schleiermacher l'avait acceptée dans sa définition de la dogmatique, et Baur ne voit pas comment on pourrait refuser de l'accepter, sinon par ignorance ou parti-pris. Une exposition dogmatique se limite à la doctrine d'un temps donné, et c'est ce qui explique le nombre des traités dogmatiques apparus successivement.

Les ouvrages du 17me siècle n'ont plus pour nous la valeur qu'ils avaient autrefois. Beaucoup d'entre eux appartiennent à l'histoire ; d'autres ont pris leur place qui perdront leur valeur à leur tour, et entreront comme eux dans le grand courant de l'histoire. C'est la destinée de la dogmatique de tomber dans le domaine de l'Histoire des dogmes. Toute la conscience de la première repose sur le fondement de la seconde, et seul, celui qui connaît le moument du dogme et a compris exactement les étapes de son évolution, peut trouver dans le présent un point d'appui solide. Il est alors capable de faire le départ entre les éléments transitoires et les éléments permanents qui déterminent la conscience d'une époque.

L'histoire de la philosophie est posée par Baur dans un rapport très étroit avec notre discipline, rapport impliqué dans les relations qu'entretient la philosophie avec la religion et la théologie [1]. En effet, certaines questions ont pour l'Histoire des dogmes et la philosophie une égale importance. La philosophie et la théologie agissent l'une sur l'autre, et les modifications que le dogme a subies ont leur origine dans les transformations des points de vue philosophiques. Cela tient aux relations organiques qui unissent la philosophie à la religion. Elles sont deux parties d'un même tout, deux apparitions d'une même substance. Toutes deux sont des manifestations de l'esprit, identiques en leur essence, diverses dans leur forme. Dès lors, l'Histoire de la philosophie ne peut être pour l'Histoire des dogmes une science auxiliaire, une collaboratrice plus ou moins nécessaire. Elles marchent ensemble et demeurent inséparables. Mais il y a plus. L'Histoire de la philosophie est l'histoire de l'esprit humain, de l'effort de l'esprit vers l'Etre, le vrai, l'absolu ; l'Histoire des dogmes n'est qu'une partie de cette histoire et a pour mission de suivre la pensée humaine et l'élan de l'esprit sous la forme du dogme chrétien. Ainsi, l'objet propre à ces deux disciplines est identique ; la forme seule est différente. Et cette forme elle-même n'est pas un produit du hasard ; elle s'explique par la nature de l'esprit, et est conditionné par le procès de la science.

A ces considérations théoriques sur les rapports de la philosophie et du dogme s'ajoute la remarque que dans une période capitale de l'Histoire des dogmes, celle de la plus grande productivité, la pensée philosophique a pénétré profondément l'activité dogmatique des Pères de l'Eglise. A ce moment là, l'Histoire de la philosophie et celle des

[1] *Vorlesungen über die Dogmengeschichte* I, p. 7-8 s. q.

dogmes se sont confondues comme au moyen-âge l'Histoire universelle et l'Histoire de l'Eglise.

Nous croyons avoir exposé avec fidélité le point de vue de Baur. Appuyerons-nous ces développements théoriques par des exemples destinés à les éclairer et à fixer la pensée? A quoi bon? Il suffit de prendre un de ses ouvrages pour voir l'effort accompli en vue de faire rentrer la matière de l'histoire sous les cadres tracés par l'auteur. Au reste, si Baur a exercé quelque influence sur son entourage, c'est plus par les principes que par l'application qu'il en a faite. La seule chose qui pourrait nous intéresser dans la citation de quelques exemples, ce serait de voir comment Baur a mis en pratique sa propre théorie. Mais ce travail nous entraînerait trop loin et serait d'un profit assez mince; c'est pourquoi nous nous en tiendrons à des considérations toutes générales.

La première chose qui frappe lorsqu'on lit les ouvrages consacrés par Baur à notre discipline, c'est l'effort accompli pour retrouver partout le même fil directeur, le même principe agissant, la même puissance interne productive de dogmes et tenant enchaînés les unes aux autres toutes les manifestations de la foi chrétienne. Cet eflort donne à l'œuvre de Baur quelque chose d'imposant, de massif qui provoque l'admiration. On a l'impression très nette d'avoir à faire à une histoire, c'est-à-dire à un tableau dans lequel tous les phénomènes historiques sont parfaitement unis les uns aux autres, où les plus récents sortent naturellement des plus anciens, et où ces derniers sont la justification et la raison d'être des contemporains. C'est là un avantage fort grand et qui ne se retrouve chez aucun autre historien au même degré. Nous avons déjà signalé ce fait à propos de l'Histoire de l'Eglise, il faut le relever ici

encore. Nous verrons tout à l'heure les déficits de sa théorie, mais il est bon d'affirmer que Baur dépasse tous les historiens du dogme par le besoin de systématisation qui lui fournit un point de départ et une loi historique parfaitement conscients d'eux-mêmes.

Il en est pour qui ce besoin de systématisation est un mal, et qui préfèrent les récits sans connexion à la manière antique. On oublie que la vraie histoire est avant tout la recherche des rapports, le besoin d'établir des enchaînements, et que souvent l'esprit humain préfère supposer les relations inconnues que s'abstenir de philosopher. C'est là peut-être la source d'un défaut grave contre lequel il importe de réagir, mais il est bon de remarquer qu'il n'est que le revers d'une qualité extrêmement précieuse.

Quoiqu'il en soit, Baur possédait très fortement ce penchant à la systématisation que fortifia la lecture de Hegel. Le pragmatisme spéculatif du philosophe berlinois le saisit, lui inspira un respect profond et le persuada que le mouvement de l'idée constituait en somme le fond de l'évolution universelle... « L'histoire est le développement de l'esprit universel dans le temps ». Ce mot profond de Hegel, Baur, après lui, le répète sur tous les tons et en recherche partout la justification. Cependant il est juste de dire que le besoin de systématisation subit des tempéraments, et qu'il est telle ou telle page de Baur où le souci du fait l'a emporté sur l'intérêt du système. Ces pages là sont assez rares et ne se rencontrent guère dans l'Histoire des dogmes. Le *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* l'ouvrage sur la *Christliche Gnosis*, la *Lehre der Versöhnung* ou la *Lehre der Dreieinigkeit* sont conçus au point de vue du schématisme hégélien le plus rigoureux, et il est tel passage où il suffirait d'un léger changement de mot pour se croire en présence de Hegel lui-même [1].

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 10.

Nous ne jugeons point encore cette influence hégélienne, nous la constatons. Elle a été la forme dont Baur a revêtu ce besoin de synthèse qui était en lui, et qui l'a poussé plus loin peut être qu'il n'eût voulu. Elle lui a permis d'écrire une véritable histoire ; elle lui a permis aussi de réaliser un progrès considérable sur ses devanciers.

En effet, si de l'œuvre de Baur nous rapprochons les conceptions courantes telles qu'elles se présentent à nous dans les ouvrages les plus connus de ce temps-là, nous constatons un progrès marqué dans la tractation de l'histoire. Née au 18me siècle de la dissociation entre la religion et son expression doctrinale, l'Histoire des dogmes, science éminemment protestante, se présente avec les attributs polémiques, en opposition au catholicisme et à l'orthodoxie. C'est avec W. Munscher qu'elle fait son apparition au rang des disciplines vraiment scientifiques[1]. Son *Lehrbuch* se distingue par l'excellence des sources consultées et l'impartialité de la critique. Mais si le détail est traité avec soin, l'idée du développement n'apparaît pas. L'auteur a bien la notion de ce que doit être l'Histoire des dogmes, qu'il y a un changement, mais il explique le mouvement d'une manière toute extérieure et recommande l'Histoire des dogmes à un point de vue tout utilitaire. Une histoire générale suivie de l'exposition des *loci* particuliers est insuffisante à faire comprendre l'évolution et l'enchaînement des dogmes. Enfin Munscher n'a pas traité avec assez d'attention le rapport des dogmes avec les idées du moment où ils sont nés.

La révolution spirituelle du commencement du siècle passé amena une réaction contre les tendances rationalistes de l'époque précédente, et une transformation des conceptions de la religion chrétienne et de son histoire. On comprit mieux la nature de la religion, on étudia le passé

[1] HARNACK. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I³. p. 30 s. q.

avec plus de zèle, et la philosophie nouvelle, loin de rejeter l'histoire s'efforça de la comprendre en chacune de ses manifestations comme révélatrice de l'évolution de l'esprit. Une nouvelle mentalité se créa, qui prit à l'égard de la religion chrétienne et son passé une attitude dont devaient bénéficier les sciences historiques en général et l'Histoire des dogmes en particulier. Cette influence se montre déjà chez Augusti et surtout chez Baumgartner-Crusius où se rencontre une grande érudition, beaucoup d'indépendance de jugement, parfois une admirable perspicacité et un esprit religieux apte à comprendre le passé. Mais les détails encombrent la marche de l'histoire et la division en partie spéciale et partie générale n'est pas faite pour rendre clair le procès du dogme. Cette distinction a été abandonnée par F. K. Meier dans un *Lehrbuch* malheureusement inachevé, et c'est là un progrès que Baur n'a pas laissé tomber à terre. Si l'on se représente que les ouvrages dont nous venons de parler sont de l'aveu de Harnack et Loofs, les plus marquants entre ceux qu'énumère l'histoire de notre discipline, on comprendra facilement que les œuvres de Néander et de Baur aient fait, chacune à leur manière, une profonde impression. L'individualisme de Néander se retrouve dans sa *Christliche Dogmengeschichte*. Il cherche à établir la marche de l'histoire par l'étude et la description des grandes personnalités de l'Eglise ; il oublie ainsi les facteurs nombreux qui agissent souvent sur elles et dont l'origine doit être cherchée dans une loi supérieure se manifestant dans les faits. C'est ce côté des choses qui a attiré l'attention de Baur, et l'on peut en croire Harnack quand il nous dit que Baur « est le premier qui ait fourni une conception d'ensemble de l'Histoire des dogmes et ait essayé de revivre tout le procès de l'histoire sans abandonner les conquêtes critiques du 18me siècle » [1]. En

[1] HARNACK. O. c., p. 33.

portant ce jugement sur l'œuvre de son prédécesseur, Harnack a-t-il songé qu'il jetait un blâme sur sa propre œuvre ? Certes, il ne m'appartient pas de médire de cette œuvre admirable, de cette histoire si riche, si merveilleusement suggestive, d'une documentation au-dessus de tous les éloges, mais où l'on perd facilement le fil directeur, peut-être parce qu'il n'est pas assez évident. Je sais bien ce que peut répondre Harnack à cela. Il peut nous dire qu'entre les dangers de la conception de Baur et ceux de sa propre conception, il a préféré ceux dans lesquels il est tombé, et qu'au surplus son point de départ l'autorisait à être moins systématique que le critique de Tubingue. Tout cela est vrai, mais il ne nous déplairait point de voir un peu plus d'esprit de système dans l'œuvre du professeur de Berlin, c'est-à-dire en somme une définition plus précise du point de départ, et un rappel plus fréquent des principes inspirateurs de l'œuvre.

A côté du mérite que nous venons de signaler, il en est d'autres qu'il importe de rappeler.

Baur a rejeté la distinction plus ou moins consacrée, mais déjà repoussée par F. K. Meier, entre dogmes essentiels et dogmes secondaires, entre une Histoire générale et une Histoire spéciale telle qu'on la rencontre avant lui dans la plupart des traités sur la matière. En effet, au point de vue de l'évolution du dogme comment justifier la distinction entre le général et le particulier, entre l'essentiel et le secondaire ? Comme il n'y a en somme qu'un dogme qui se manifeste de façons diverses, et que tous les dogmes sont des produits de ce dogme central, il est bien évident que Baur devait abandonner la classification de Baumgartner, de Hagenbach et d'autres. Sans épouser le schématisme de Baur, on a conservé le progrès réalisé par lui. Pour une saine histoire des dogmes, il n'y a pas de formules doctrinales essentielles ou secondaires ; toutes sortent du même fond actif, sont le produit du même travail, la mani-

festation du même effort; toutes ont joué leur rôle dans le temps et le milieu qui les ont vues naître; toutes ont leur place marquée dans un tableau de la vie de l'Eglise à travers les âges.

Mais l'œuvre de Baur marqua un progrès plus considérable encore. Elle fit une place aux hérétiques. Au point de vue du catholicisme ou du protestantisme orthodoxe, les hérétiques, violateurs, destructeurs de la vérité révélée, restent en dehors de l'histoire, ou s'ils y apparaissent, c'est d'une manière toute négative. Gottfried Arnold avait déjà plaidé leur cause dans une œuvre qui provoqua du scandale et ne fut guère comprise au moment de son apparition. Les rationalistes les avaient mis en honneur, et Semler parait Pélage des rayons de gloire arrachés à la couronne d'Augustin. Baur, un des premiers, leur fit une place à côté des Pères de l'Eglise et montra qu'à l'égal de ceux-ci, les condamnés des conciles avaient été des acteurs positifs de la formation du dogme. Il prouva que le gnosticisme avait eu une influence considérable sur l'élaboration du dogme chrétien et que Marcion, en particulier, avait droit à des éloges pour la manière dont il chercha à mettre en évidence la valeur du paulinisme [1]. Cette pensée, Harnack l'a reprise et lui a fait produire tous ses fruits.

Mais à côté de ces avantages, il y a des déficits, et ils sont considérables. Tout d'abord est-il bien certain que Baur ait placé les hérétiques dans leur vrai jour, et qu'il ne les ait pas parfois situés trop haut ? Et surtout que sont les hérétiques au point de vue du pragmatisme spéculatif? Si les dogmes ne sont que la manifestion du dogme central, s'ils s'enchaînent les uns aux autres selon une loi nécessaire qui est la loi même de l'esprit universel, comment justifier l'action des individus et l'apparition de doctrines hérétiques, c'est-à-dire contraires à l'Eglise, contraires au

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 71 s. q.

dogme? Il y eut, il est vrai, des doctrines admises par l'Eglise et repoussée par les siècles postérieurs; on vit, selon la remarque de Harnack, le mouvement dogmatique rejeter ceux qui avaient contribué à le lancer et à le diriger, et la théorie de Baur permet d'expliquer ces phénomènes; mais les gnostiques, les sabelliens, le monophysitisme, le monothélétisme ne furent jamais reconnus et Baur peut difficilement expliquer ces apparitions.

Allons plus loin. Baur nous dit que l'Histoire des dogmes comprend six périodes dont la ligne de démarcation est formée par l'attitude prise par le dogme à l'égard de la conscience subjective. En fait, cette division est illusoire. Si Baur avait été conséquent avec son principe il n'aurait admis qu'une seule période embrassant tout le cours de l'histoire du christianisme. Pour établir une séparation véritable il faut un élément nouveau que Baur est incapable de fournir, tout étant renfermé déjà au point de départ. Et ce point de départ, la doctrine du N. T., Baur l'a présenté comme constitué par la combinaison de facteurs divers antérieurs à la personne du Christ. Né au point de concentration du judaïsme et de l'hellénisme, le christianisme ne fait que continuer sous une forme particulière le procès de l'esprit qui, avant lui avait donné naissance à la philosophie grecque. L'Evangile apparaît ainsi aux yeux de Baur comme fortement hellénisé; il n'est ni une personne, ni une vie, ni un programme de vie, mais une formule, un dogme prêt à subir à toutes les modifications que la loi interne des choses est disposée à lui imposer. On sait que c'est autour de cette grave question que se concentra la querelle entre Baur et Ritschl, et que ce dernier sortit vainqueur de la lutte.

Mais il y a plus. L'histoire des dogmes étant la manifestation d'une loi nécessaire qui préside à toutes les évolutions du dogme, ne permet pas de porter un jugement quelconque sur les formules dogmatiques mises au jour par les théo-

logiens et les conciles. Sont-elles bonnes? sont-elles mauvaises? Sont-elles chrétiennes? ne le sont-elles point? Nul ne peut le dire. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est qu'elle sont. Il suit de là que l'histoire devient la justification de toutes les doctrines, mêmes les plus abracadabrantes; elle est alors rigoureusement scientifique, mais elle perd son caractère éducatif. Je ne crois pas que Baur ait cherché ce résultat. En sa qualité de protestant, il a voulu écrire une histoire protestante des dogmes, tout au moins se placer à un point de vue qui lui permît de comprendre et de justifier la rupture dogmatique et ecclésiastique du 16me siècle. Il n'en reste pas moins qu'il a adopté une manière de traiter l'histoire qui convient bien mieux au catholicisme qu'au protestantisme. On sait l'application faite du même principe par le renégat Newmann et par l'abbé Loisy lui-même. Dans un petit livre éminemment suggestif[1], mais où l'idéalisme du croyant a jeté un voile discret sur la réalité, Loisy s'est efforcé de montrer dans le catholicisme le développement normal des germes renfermés dans le N. T., et, par conséquent dans toutes les doctrines, dans tous les rites où l'Eglise a posé son empreinte, le sceau de l'Evangile. Loisy ne parle pas de Baur et ne se réclame jamais de lui, mais il est facile de voir la parenté étroite des deux théories.

En dépit de Loisy, Harnack me paraît avoir posé la question sur son vrai terrain. Il faut placer l'Evangile en dehors de l'Histoire des dogmes et en faire le critère supérieur auquel on doit juger toutes les productions doctrinales de l'histoire. Pour obtenir un résultat propre à satisfaire à la fois Baur et Harnack, il suffit de chercher une définition de l'Evangile largement compréhensive, qui en exprime toute la richesse et en laisse de côté les éléments transitoires. Harnack n'a pas assez mis en lumière cette face

[1] *L'Evangile de l'Eglise* 1903.

des choses et n'a pas fourni de définition précise de ce qui doit être considéré comme l'essence du christianisme. Si nous envisageons le christianisme comme l'apparition dans le monde d'une personne, d'une puissance spirituelle nouvelle qui cherche à se réaliser dans les individus et dans les peuples, à se faire sa place dans le cœur, dans la conscience, dans l'intelligence, dans le culte et dans l'art, en un mot dans tous les domaines où se manifeste l'activité humaine, nous aurons ainsi un principe permanent de l'Histoire du christianisme. Apparu au milieu d'un monde étranger, le principe chrétien devra se faire sa place, se créer ses formules, son organisation et son culte en empruntant les matériaux mis à sa disposition par le milieu ambiant. De là des tâtonnements, des erreurs, des fautes même. A ce point de vue l'organisation, le culte et surtout le dogme se présentent à nous à la fois comme des trahisons et comme des victoires du christianisme sur le monde païen.

La même définition du principe chrétien et de son évolution nous permet de réaliser mieux et d'une autre façon que ne le voulait Baur, qui ne s'est pas exprimé clairement sur ce point, l'union de l'Histoire de l'Eglise et de l'Histoire des dogmes. Elle ferait rentrer du même coup l'histoire du christianisme dans une philosophie de la religion dont Baur n'a pas soupçonné la grandeur et qui, partant de l'idée de personnalité, conserverait à la religion de Jésus-Christ son caractère de religion définitive que Baur a bien affirmé, mais qu'il a été incapable de sauvegarder, parce qu'il n'a pas possédé la notion vraie de l'esprit.

CHAPITRE VI

Méthode historique et philosophique de l'histoire.

Après avoir étudié l'œuvre critique et historique de Baur, avoir cherché à nous rendre compte de sa nature et de sa portée, il nous reste à considérer de plus près deux ou trois importantes questions propres à jeter une vive lumière sur les mérites et les déficits de sa construction scientifique. En d'autres termes, il s'agit d'examiner sa méthode historique en elle-même et dans ses rapports avec sa philosophie de l'histoire.

A vrai dire, nous avons déjà touché du doigt la chose quand, au début du chapitre 2, et au cours du chapitre 5, nous avons montré ce que Baur avait su faire et ce que ses devanciers n'avaient pas compris. Mais il ne s'agissait là que d'une indication rapide destinée à jeter au passage quelque lumière dans l'esprit du lecteur non prévenu et peu au courant de ce genre d'études. Il nous faut maintenant aller plus loin, aborder de front la question qui mérite d'être examinée pour elle-même et aussi exactement que possible.

En opposition à la critique de ses devanciers, qu'il qualifie de dogmatique, d'abstraite ou de négagive suivant qu'il parle de Semler ou de Storr, de Schleiermacher ou de Gieseler, de Bruno Bauer ou de Strauss, Baur de Tubingue a appelé sa critique « critique historique. » Elle

consiste à ne point étudier une œuvre indépendamment des circonstances, des influences du milieu qui l'ont vue naître, mais à la replacer dans le cadre où elle a vu le jour, et d'appeler comme témoins de sa date, de sa valeur et de son rôle tous les éléments fournis par une investigation aussi exacte que possible, et capable de jeter quelque clarté sur les problèmes qu'elle pose. Baur s'est efforcé de comprendre le christianisme et les écrits dont se compose le Canon du Nouveau Testament par le milieu, par les circonstances qui les ont produits, par les aspirations religieuses, les intérêts de parti ou de chapelle dont ils portent la marque. Il était dès lors nécessaire de faire appel à tous les renseignements connus sur les deux premiers siècles de l'Eglise chrétienne, de dessiner un tableau aussi complet que possible de tous les éléments propres à les éclairer d'une lumière plus ou moins vive, de projeter sur eux toutes les clartés offertes par les hommes et les choses de leur temps. Les circonstances expliquent l'œuvre, et l'œuvre, à son tour devient un moyen de comprendre mieux les circonstances auxquelles elle doit son origine.

Au reste, comme Baur s'est exprimé assez clairement là-dessus, il suffira de reproduire quelques unes de ses déclarations les plus précises pour être tout à fait fixé sur ses intentions.

« Si l'on veut concevoir exactement le point de vue objectif de la critique, il importe de considérer deux choses. Tout d'abord il faut acquérir une conception générale basée sur tous les renseignements historiques précis dont on dispose. Puis, ce point de vue objectif solide obtenu, on cherchera à expliquer certains renseignements d'ordre secondaire, et qui, en eux-mêmes, auraient conduit à des hypothèses incertaines. Eclairés d'un jour tout nouveau, ils ne peuvent servir qu'à fortifier le résultat obtenu »[1].

[1] *Uber die sogenannten Pastoralbriefe*, 1835, préface p. V. et VI.

Ailleurs, dans l'introduction à ses *Kritische Untersuchungen uber die Kanonischen Evangelien*, il est plus explicite encore.

« Tout écrivain appartient au temps dans lequel il écrit. Plus l'objet dont il parle agite ce moment de l'histoire et pénètre la vie spirituelle, plus grande est la certitude que celui qui écrit n'est qu'un écho des opinions de partis et en d'intérêts du moment où il vit, et que les motifs qui lui ont mis la plume à la main procèdent des circonstances historiques dans lesquelles ils se trouvent. La critique qui se place à ce point de vue se nomme, avec raison, critique historique, parce qu'elle se donne pour tâche essentielle de se replacer dans les circonstances où ces écrits (les Evangiles) ont vu le jour. Mais si elle ne veut point partir d'une présupposition aventureuse, elle ne doit point limiter ses investigations au seul moment où l'on place leur rédaction; il les faut étudier aussi complètement que possible, selon les données fournies sur leur origine historique » [1].

C'est ce principe qui dirige Baur partout dans ses études sur les différents sujets abordés par lui.

Nous avons vu que les lettres de Paul ont été le point de départ de ses recherches sur le christianisme primitif. A un moment où la critique des Evangiles menaçait de se perdre dans le scepticisme et où l'on ne voyait aucune issue à la situation dans laquelle on se trouvait, il a montré, en opposition à Strauss, que les renseignements fournis par nos livres canoniques étaient assez nombreux pour arriver à se faire une idée précise des circonstances qui ont caractérisé le siècle apostolique. Mais il faut les interroger avec soin et surtout avec méthode. C'est ce que Baur a fait et, sur ce point, il ne s'est pas trompé. On a pu rejeter sa construction, mais on n'a pas abandonné la

[1] *Kritische Untersuchungen*, p. 73, s. q.

voie qu'il a ouverte. Les lettres de Paul sont restées au centre des recherches historiques sur les origines chrétiennes.

Ce besoin de posséder la réalité, de ne rien laisser à la fantaisie et de ne négliger aucun fait capable d'aider à l'intelligence du siècle apostolique se retrouve partout dans les études critiques de Baur. Ainsi, dans son étude sur les *Pastorales*, il a recherché le milieu historique capable d'éclairer d'une manière satisfaisante les données fournies par ces lettres. Dans son écrit sur l'épître aux Romains, il s'efforce de déterminer la valeur et le rapport des différentes parties dont se compose cette lettre : il voit dans les chapitres 9—11 le corps de l'ouvrage et part de là pour juger son ordonnance et la valeur de tous ses éléments. Dans sa controverse avec Rothe sur les origines de l'épiscopat, son premier soin est de déterminer le rapport des épîtres d'Ignace à celles de Clément Romain, et après avoir montré, par des témoignages historiques, que la date de cette dernière est sûre tandis que celle des lettres d'Ignace ne l'est pas, il rejette celle-ci à une époque postérieure à celle admise par Rothe. Cela ne veut pas dire que les épîtres d'Ignace ne lui soient d'aucune utilité ; rejetées au-delà de l'an 150, elles restent un témoin précieux de l'état de l'Eglise à ce moment-là [1].

Dans son histoire des origines du christianisme, il a commencé par étudié les circonstances spéciales dans lesquelles se trouvaient le monde gréco-romain et le monde juif au moment de l'apparition du christianisme, non seulement pour expliquer les succès de la mission chrétienne pendant les premiers siècles, mais pour chercher à comprendre, par un principe commun, toutes les manifestations religieuses, morales et politiques qui ont signalé l'époque où l'Evangile entra dans le monde.

[1] *Tübinger Zeitschrift f. Theol.* 1838. p 148 s. q.

Nous touchons ici du doigt la différence qui sépare Baur de Strauss. Tandis que ce dernier se contente de briser les récits les uns contre les autres et de tout rejeter dans le domaine du mythe et des possibilités métaphysiques, Baur, l'homme de la réalité, cherche toujours à prendre pied sur le terrain ferme des faits, et sentant le sol des Evangiles trop vacillant, il va demander à celui de tous les témoins littéraires des origines chrétiennes le plus près des événements, de lui servir de guide. A la *Gazette évangélique* qui l'accusait d'avoir la même critique que Strauss, il répond que c'est une erreur, et que, tandis que Strauss voit partout des mythes et rejette un fait par la seule raison qu'il lui apparaît comme tel, lui, Baur, ne repousse pas un seul fait qui serait miraculeux ou contradictoire. « Partout, je pars du fait historique déterminé et de cette base, je cherche à rassembler en un tout les divers fils de mes combinaisons critiques. Le maintien du fait historiquement donné est la caractéristique de ma critique »[1].

Cette déclaration est de 1836; nous verrons plus loin qu'elle n'est pas de tout point conforme à l'attitude prise plus tard par Baur; cependant l'affirmation centrale demeure.

Ainsi, dans son essence, la méthode de Baur n'est pas autre chose que la méthode génétique en vertu de laquelle on cherche à expliquer un fait par ses causes lointaines dans le passé, ou par ses causes présentes dans le milieu où il surgit. Elle présuppose que tout ce qui arrive dans le monde procède d'un même principe, que tous les faits sont unis entre eux par des liens nombreux et complexes qu'il est du devoir de l'historien de rechercher. Elle supprime les barrières mises autour de certaines manifestations spéciales en les faisant rentrer dans le mouvement général de l'histoire. Tout ce qui arrive est conçu comme

[1] *Tübinger Zeitschrift f. Théol.* 1836, p. 206.

appartenant à une même série de phénomènes qui s'enchaînent et s'harmonisent en un vaste tableau d'ensemble dont tous les éléments s'expliquent les uns par les autres. « Le vrai progrès historique, dit Baur, ne peut être réalisé que si chaque phénomène historique est envisagé tel qu'il se donne lui-même; il ne doit être considéré ni comme négation absolue, ni comme manifestation absolue de l'idée, mais comme un moment nécessaire à l'idée dans sa marche vers la réalisation complète de son être à travers la série de tous ses moments dont chacun est la présupposition nécessaire de l'autre »[1].

Cela revient à dire qu'il n'y a pas pour la critique de faits absolus ni qui soient des quantités négligeables; tous sont enchaînés les uns aux autres par le principe de la relativité.

L'antiquité, le moyen-âge ont ignoré cette conception des choses, ou du moins, si quelques auteurs ont soupçonné les raisons générales sur lesquelles elle repose, ils n'ont point été capables d'en tirer les conséquences que les temps modernes en ont fait sortir. Pour être conduit à l'application de cette méthode, il fallait la connaissance du lien interne des choses, l'idée que tout dans l'histoire se tient et découle d'un seul principe; il fallait parvenir à la conviction de l'unité de l'espèce humaine et du caractère humain de tout ce qui signale, accompage, facilite ou entrave les progrès de la race.

Cette idée de l'unité supérieure aux barrières nationales dans lesquelles les peuples de l'antiquité avaient vécu, apportée par le christianisme, n'a été, pendant longtemps considérée que sous son aspect religieux. La notion du rapport des manifestions humaines entre elles, des relations qui unissent la vie spirituelles aux conditions physiques dans lesquelles elle est appelée à se réaliser, sans être tout

[1] *Tübinger Zeitschrift für Théol.* 1838, p. 105.

à fait étrangère à des hommes tels que Thucydide et Tacite, demeurait comme un germe qu'aucune rosée ne vient féconder[1].

C'est à la renaissance qu'ont paru les vraies conditions de la méthode génétique en histoire. La découverte de l'antiquité classique, les voyages lointains, le sentiment de la solidarité qui pousse les peuples à s'unir, le renouvellement de la vie religieuse et morale provoquèrent l'éveil des esprits ; on apprit à distinguer entre les divers moments de l'histoire et les multiples manifestations de l'intelligence humaine. Cependant, ce n'est guère qu'à la fin du dix-huitième siècle que cette conception gagna du terrain et triompha. Sous la poussée des besoins nouveaux fortifiés par la découverte de l'Orient et par le retour à la nature et à la poésie, on retrouva le chemin entrevu au seizième siècle, on éprouva le désir de se plonger dans l'étude du passé, de donner à chaque peuple sa caractéristique, à chaque littérature sa couleur et sa saveur particulières, et par suite on se vit contraint de les étudier dans le milieu et dans les circonstances spéciales qui leur ont donné naissance. « On a découvert alors qu'une œuvre littéraire n'est pas un simple jeu de l'imagination, le caprice d'une tête chaude, mais une copie des mœurs environnantes et le signe d'un état d'esprit. On en a conclu qu'on pouvait, d'après les monuments littéraires, retrouver la façon dont les hommes avaient senti et pensé il y a plusieurs siècles »[2]. A cela se mêla l'inspiration philosophique, le besoin de systématisation ; on tenta de comprendre toutes les manifestations retrouvées comme des degrés du même procès qui, d'un mouvement lent et progressif, entraîne toutes choses.

Cette conception dont Lessing se fait le défenseur dans

[1] E. Bernheim. *Lehrbuch der historischen Methode*, p. 18.
[2] Taine. *Histoire de la littérature anglaise I*, p. V.

son remarquable opuscule : *De l'Education de la race humaine*, commande toute la philosophie de l'histoire de Herder. Ottfried Muller en chercha la démonstration dans les mythologies anciennes, et sur le terrain de l'histoire universelle Niebuhr et Ranke se sont efforcés de la faire triompher.

Dans le domaine de la critique biblique, les timides essais d'appliquer cette méthode aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament étaient venus se heurter contre la vieille idée du Canon, inspiré, norme de toute vie religieuse qu'il n'était pas permis de soumettre aux investigations de la critique, bloc tombé du ciel en quelque sorte, et auquel nul n'osait toucher sans être considéré comme un destructeur de la foi. Il est vrai que pendant le cours du XVIIIme siècle cette conception avait été singulièrement battue en brèche, et que les théories mises au jour dans les premières années du siècle suivant, si elles s'inspiraient de principes scientifiques supérieurs et d'un respect plus grand des livres canoniques, ne paraissaient guère devoir la restaurer. Cependant elle agissait encore fortement sur les esprits, et c'est ce qui explique les nombreuses tentatives faites pour mettre d'accord les hypothèses critiques avec la foi en l'historicité et même en l'authenticité des écrits bibliques.

Baur brisa complètement la vieille notion du Canon. Il demanda que les livres du Nouveau Testament fussent étudiés de la même manière que les autres littératures, et, montrant les liens qui unissent toutes les manifestations dont notre humanité est le théâtre, il supprima les barrières que l'on avait élevées autour de la révélation et de la littérature biblique. « Le christianisme est un phénomène historique, et doit être étudié historiquement.... Il apparaît dans un enchaînement historique qu'il ne peut en aucune manière renier, que seul des dualistes et des docètes tels que Marcion pourraient oser détruire de la

façon la plus violente. Comment savoir ce qu'il est et de quelle manière il est entré dans le monde, si l'on ne revient pas aux rapports historiques dans lesquels il est apparu, aux voies par lesquelles il fut amené et préparé, aux causes qui ont coopéré à sa formation, si l'on ne cherche pas, par tous ses moments pris ensemble, à éclairer l'origine et l'essence du christianisme pour autant que cela se peut » [1]. Dès lors il ne s'agit pas de savoir qui a écrit tel ou tel livre. La question de l'authenticité ou de l'inauthenticité n'a pas l'importance que les critiques lui attribuaient jusqu'ici. Ce qu'il importe avant tout de savoir, c'est la nature des livres, les idées qu'ils reflètent, les tendances dont ils sont les témoins. Et pour cela il suffit d'appliquer à l'étude de ces livres et des conceptions qu'ils proclament les mêmes principes d'investigation scientifique employés à l'égard de toutes les productions de l'esprit humain [2].

Le principe méthodologique que nous venons de caractériser n'a pas été renversé. La voie ouverte par Baur, voie plus ou moins isolée tout d'abord est devenue le chemin large et sûr que suivent à l'heure actuelle tous les théologiens dont l'œuvre a quelque valeur scientifique. « Notre conviction historique fondamentale, dit le professeur H. Gunkel, est que nous ne sommes point en état de comprendre une personne, une époque, une pensée sans sa préhistoire, que nous ne pouvons parler d'intelligence réelle et vivante que si nous connaissons le procès de sa formation. Connaître historiquement, c'est connaître au moyen de l'enchaînement historique [3].

[1] *Tübinger Schule* p. 13.
[2] An Herrn Dr K. Hase, p. 7 s. q.
[3] H. GUNKEL. *Zum religionsgeschichtl. Verständniss des N. T.* 1903, p. 10. 11.
Cf. TRŒLTSCH. *Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie* dans les *Arbeiten aus dem rheinisch. Wissenschaftl.. Predigerverein Neue Folge* cah. 4. p. 89. s. q.
REISCHLE dans la *Theologische Rundschau* 1901, p. 261, s. q. 305 s. b.

Il y a plus. Les adversaires de la critique moderne n'ont pas d'autre manière de juger les écrits du passé. Ils se bornent à opposer résultats à résultats et non méthode à méthode. Ils ont trop vivement gouté à l'arbre de la connaissance pour rejeter la méthode elle-même.

Les conclusions de Baur n'ont pas été renversées autrement. Ritschl qui se montra l'adversaire scientifique le plus habile de Baur, n'a pas employé d'autres procédés que ceux de son maître. C'est au reste ce que ce dernier avait déclaré : « On peut repousser les résultats de ma critique, mais on ne le fera pas par d'autres moyens que ceux que je mets en œuvre. »

Mais comment se fait-il que si Baur a connu la vraie méthode historique, il soit arrivé à des résultats que la science a reconnus faux ?

Tout d'abord il est exagéré de dire que les résultats mis au jour par la critique de Tubingue soient tous controuvés ; nous en avons fourni la preuve. De plus, il est de l'essence même de la science de ne jamais pouvoir affirmer avec certitude que les découvertes qu'elle proclame soient définitives absolument. La science pose des probtèmes, tenté des solutions, hasarde des hypothèses, et bien naïf serait celui qui voudrait considérer ces manifestations comme irrévocablement acquises. Le bagage des faits scientifiquement certains est bien petit en face de ceux qui ne le sont point. Les problèmes résolus sont peu nombreux auprès de ceux qui restent ouverts et qui le resteront longtemps encore. Il ne faut donc pas s'étonner si beaucoup de résultats, donnés par Baur comme acquis, se sont écroulés laissant les problèmes subsister tout entiers.

Il n'en reste pas moins que le discrédit jeté sur les idées de Baur a été considérable et que beaucoup ont envisagé et envisagent encore son œuvre comme une œuvre de destruction.

Dans son *Histoire de l'Eglise au dix-neuvième siècle*, Nippold raconte qu'il était un temps où l'on ne mentionnait plus le nom de Baur, et que l'on se contentait de parler de Ritschl et de quelques autres. A quoi tient cette sorte d'oubli dans lequel Baur est tombé, ou si l'on ne peut parler d'oubli complet, tout au moins ce discrédit qui dans tant de milieux plane sur sa critique ? Cette question nous permet de pénétrer plus avant dans notre sujet.

Pour comprendre une époque, un moment de l'histoire, pour en saisir la physionomie particulière, les courants qui s'y heurtent, les tendances qui s'y manifestent, il importe avant toute chose de laisser parler les sources, les faits, les hommes de ce temps. Mais on ne peut point toujours accepter tout ce qu'on nous raconte ; une histoire n'est point vraie parce qu'elle est ancienne et les siècles ne suffisent point à transformer une légende en vérité historique. Un historien sérieux, tel un juge qui s'applique à séparer les témoignages vrais de ceux qui ne le sont point, procèdera à un examen des éléments fournis par les documents et les traditions, opèrera un triage entre le vrai et le faux, l'authentique et l'inauthentique. Ainsi la critique ne va pas sans semer de ruines le champ soumis à son examen. C'est sa raison d'être. « Que serait la critique si elle n'avait aussi le droit de nier et de détruire. La seule question qui se pose est de savoir ce que l'on nie et ce que l'on détruit, et de quel droit on le fait. Car cette même critique que l'on se plaît à désigner comme destructive est peut-être fort conservatrice parce qu'elle repose sur le principe très simple de rendre à chacun ce qui lui est dû » [1]. Et ailleurs : « Sans critique, pas d'histoire, car toute recherche et toute exposition historique ne vont pas sans critique » [2].

[1] BAUR. *Paulus*. 1re édition, p. IV.
[2] BAUR. *Theol. Jahrbücher* 1845, p. 207.

Cette façon de procéder entraîne des changements considérables, des transformations violentes, et comme dans l'esprit de Baur, il n'y a pas de critique sérieuse sans base positive, on se trouve en présence de reconstructions en face desquelles il est parfois difficile de se reconnaître. Les hommes de la tradition n'aiment guère qu'on les vienne troubler dans leur quiétude et qu'on leur montre que l'état des choses est autre que celui auquel ils attachaient leur créance. Aussi ne faut-il point s'étonner que la résistance rencontrée par Baur ait été violente et tenace [1].

Mais la passion avec laquelle Baur fut combattu n'a pas sa source que dans les affirmations massives qu'il présenta à ses contemporains. Elle trouve en quelque sorte sa justification dans les déficits de sa méthode ou mieux dans l'étroitesse de son jugement critique.

Tout d'abord il s'en faut de beaucoup que tout soit clair chez lui. Il rejette des écrits sans raisons valables, il emploie des arguments bizarres, il est incertain dans l'application des règles de la critique. Ainsi au moment où il vient de dire que Marcion ne peut avoir tiré son Evangile de celui de Luc parce que ce procédé était inconnu dans l'antiquité, il affirme que Marc est un extrait de Luc et de Matthieu. Ailleurs il déclare que Luc sert à prouver que le Sermon sur la montagne n'est pas original dans Matthieu. Mais si Luc a été fortement déformé par la tendance en opposition à Matthieu, comment peut-il servir de base à une étude critique de notre premier Evangile? Je ne dis pas que la comparaison faite par Baur ne soit pas légitime, mais elle n'est que le pressentiment d'un travail que Baur ne pouvait point faire du point de vue où il s'est placé. Je veux dire qu'ayant accentué trop

[1] Voir dans les *Theol-Juhrb.* un article de Zeller, année 1846, p. 288-291.

fortement le rôle de la tendance dans la composition de nos écrits canoniques, Baur ne pouvait point se servir d'un écrit quelconque pour en juger un autre quant à sa documentation et sa valeur comme témoin historique. L'effort qu'il croit retrouver chez les auteurs du N. T. pour déformer les faits au nom des groupes religieux auxquels ils appartiennent, l'a conduit à des erreurs fort graves en l'aveuglant sur des textes parfaitement précis. « Ce qu'il y a de vrai dans la critique de tendance, c'est que tout auteur met dans ses œuvres ses inspirations et ses idées »[1]. Si Baur en était resté à cette simple affirmation, nous ne pourrions que lui donner raison, mais il a poussé sa recherche de la tendance à un point où la vérité de sa découverte a disparu dans la fausseté des exagérations. C'est lui, somme toute, qui est plus ou moins responsable des exagérations de B. Bauer, de Volckmar, de Loman et de son école. La critique radicale qui se réclame à tort de l'école de Tubingue se rattache pourtant à Baur par le besoin d'attribuer aux courants religieux du premier siècle, ou aux auteurs chrétiens, une puissance créatrice toute spéciale sur le terrain de l'histoire qu'ils racontent. La distinction établie par Baur entre les Synoptiques et le 4e Evangile est supprimée par Loman, et les trois premiers sont déclarés des symbolistes à la façon de Jean. Porte-parole de leur temps et de leur milieu, la plupart des auteurs du N. T. ont utilisé les sources à leur disposition et rapporté les choses qu'ils connaissaient avec une grande fidélité et une absence de systématisation très remarquable. L'erreur de Baur en ce domaine procède d'une psychologie trop étroite que nous aurons à signaler plus loin. « En somme, dit Jülicher, la critique de tendance appliquée aux livres historiques du N. T. a produit plus de mal que de bien. Elle a conduit à leur enlever leur

[1] SCHMIEDEL. *Hauptprobleme*, p. 31, s. q.

impartialité, à leur donner le parti-pris, le calcul, par suite à les dépouiller de toute fidélité, de toute objectivité quelconque » [1].

Une autre erreur de Baur fut de rester trop exclusivement attaché à l'histoire. En effet, s'il peut être excellent de rattacher une œuvre littéraire au milieu d'où il est sorti, il n'en reste pas moins que c'est en quelque sorte la juger par le dehors, et cela ne suffit pas pour nous faire parfaitement connaître la personnalité de son auteur. Et si les critères sont trop généraux; et si cet écrit est en relations avec d'autres écrits de même nature, avec lesquels il faut marquer le rapport, et peut-être le degré de sa dépendance, l'insuffisance du point de vue purement historique devient très tôt manifeste. Cela s'est montré pour Baur dans la question des Evangiles. Il a fallu ici élargir la méthode, la compléter par l'étude des éléments littéraires.

Baur n'a pas absolument négligé ce côté de la question, mais il ne l'a pas suffisamment mis en lumière; les idées l'ont attiré plus que l'étude minutieuse et comparative du texte. N'a-t-il pas écrit que l'argument capital pour déterminer l'époque de la rédaction d'un livre quelconque est de considérer le caractère général du temps [2]. Il n'a pas vu qu'un document peut parfois reproduire fidèlement une matière traditionnelle plus ancienne, et que cela entraîne avant tout un examen littéraire du texte. Dans le chapitre consacré aux épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, les arguments historiques sont presque les seuls mis en évidence, et dans la question du rapport des Evangiles, on a pu voir, par les exemples cités, avec quel amour Baur appuie sa démonstration de preuves historiques ou abstraites, à l'exclusion des autres. A ce point

[1] Jülicher. *Gleichnissreden* I. p. 18.
[2] *Theol. Jahrbücher* 1844, p. 536.

de vue il suffit de comparer l'étude de Baur avec celle de Weizsäcker pour comprendre la différence des deux procédés.

On m'objectera peut-être que dans le chapitre consacré à l'Evangile de Luc, Baur s'est livré à une étude littéraire fort intéressante. On ne peut le nier, mais je crois que c'est entraîné bien plus par l'ouvrage de Ritschl que par son propre tempérament. Pour lui, Marcion est antérieur à Luc parce qu'il représente une opposition plus violente du paulinisme à l'égard du judéo-christianisme que notre Luc canonique, non parce qu'une analyse minutieuse du texte l'a convaincu de cette priorité.

Ce qui justifiait jusqu'à un certain point l'exclusivisme de Baur en ces matières, c'est à la fois son témpérament d'historien et l'exclusivisme de ses devanciers. A une méthode trop uniquement littéraire, Baur opposa une méthode historique qui laissa dans l'ombre le côté philologique du texte. Le progrès réalisé depuis les études de Baur a été d'unir les deux méthodes, de forger une méthode historico-littéraire qui s'efforce d'éclairer le texte par l'histoire et de retrouver les éléments de l'histoire dans une analyse scrupuleuse du texte.

Mais il ne suffit pas de déterminer les faits historiques, de mettre en lumière les éléments littéraires d'une œuvre, de signaler les différences ou les ressemblances, de marquer les rapports entre les écrits de même nature, il faut encore s'efforcer d'en dégager une histoire. Au fait, tout le travail critique sur les Evangiles et les épîtres, toutes les recherches sur les divers moments de la vie de l'Eglise n'ont pas d'autre but que de savoir qui était Jésus, ce qu'il a voulu, ce qu'ont fait ses disciples immédiats, quels éléments ont été à l'œuvre au siècle apostolique, et quels principes ont commandé l'évolution du christianisme à travers les siècles.

Il importe donc de réunir les détails retrouvés, les

éléments reconnus certains en établissant entre eux des rapports, un enchaînement, parce que dans la réalité il y a partout des enchaînements, que nulle part on ne rencontre des phénomènes absolument indépendants, et que tout ce qui arrive subit l'influence du milieu au sein duquel il se produit [1].

Un fait en lui-même n'est rien, et une collection de faits n'est point une histoire. Pour être conforme à son objet, l'histoire doit être quelque chose de vivant comme ce qu'elle est appelée à représenter. Il faut donc disposer les faits en une sorte de perspective qui mette en lumière les plus marquants et qui rejette dans l'ombre ceux dont l'importance est moins considérable. Or, à moins de s'en tenir à l'école qui ne connaît et ne veut connaître que le détail, sans parvenir jamais à le comprendre complètement, il est impossible de ne pas s'élever à une idée supérieure à la pure réalité empirique, de ne pas tenter des enchaînements qui constituent en somme la vraie histoire. C'est au reste un besoin de notre esprit. En effet, que nous le voulions ou non, dès que nous cherchons à pénétrer les faits pour les faire parler, nous leur donnons quelque chose de nous-mêmes, nous leur prêtons notre langage, et nous les colorons des teintes de nos dispositions intérieures. Derrière les groupes de faits que nous fournit une époque, un moment de l'histoire, nous glissons nos conceptions et notre manière de voir. C'est alors seulement qu'ils prennent vie et qu'ils parlent. C'est en insufflant aux données historiques sa propre âme que l'historien dont on a souvent comparé le travail à celui de l'artiste, les fait vivre aux yeux de ses lecteurs. L'historien doit donc, tout en pénétrant l'esprit des faits, les pénétrer de son propre esprit. Cela nous montre que l'objectivité parfaite en histoire n'est pas réalisable, et que les préten-

[1] TRŒLTSCH. o. c. p. 90-91.

tions d'un Renan à fournir une représentation objective des origines du christianisme, reposent sur une illusion pure. On peut bien apprendre la méthode historique, les règles qui la composent, les procédés à mettre en œuvre pour retrouver la matière historique ; mais si parfait que cela soit, il y aura toujours assez de place pour la subjectivité de l'historien. Sa personnalité, comme celle du peintre ou du musicien, se manifestera à travers les procédés techniques mis en œuvre. « A la technique dit Edouard Meyer, doit s'unir, dans chaque cas, la spontanéité de l'individu, qui, il est vrai, peut être excitée du dehors mais dont l'essence intime se dérobe à toute connaissance ; elle forme un des faits fondamentaux de l'être humain. C'est dans la mesure ou cette spontanéité créatrice se mêle à l'activité humaine que s'organise la série des domaines où l'esprit humain se manifeste... L'historien peut se tromper complètement et pourtant être un habile historien, tandis que les recherches historiques les plus excellentes ne sont point une garantie que leur auteur ait quelque valeur comme historien »[1].

Les réflexions qui précèdent nous font comprendre que, quel que soit le respect qu'un auteur professe à l'égard des faits, il ne peut pas toujours éviter de glisser sous les éléments que lui fournit le travail critique une conception qui l'aveugle sur leur valeur, qui le pousse à exagérer où à rabaisser l'importance de beaucoup d'entre eux. Allons plus loin et affirmons que cette conception peut l'entraîner à considérer comme fait ce qui n'en est pas un, et à nier ceux qui ont les meilleures garanties d'authenticité. S'il n'y prend garde, le besoin de systématisation inhérent à l'esprit humain, le conduit à imposer à l'histoire la camisole de force de la théorie, à la forcer d'entrer dans un cadre qui n'est nullement fait pour elle.

[1] Ed. MEYER. *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902. p. 2 et 3.

C'est ce qui est arrivé à Baur. La philosophie de l'histoire qu'il a adoptée l'a empêché de faire produire à sa méthode historique tout ce qu'il aurait pu en obtenir, et tout ce qu'en ont obtenu après lui ceux qui ont repris et continué son œuvre. A force de vouloir animer les faits, chercher à réunir en un tout les divers fils de ses combinaisons critiques, il en est venu à « construire » la place de certains faits dans l'enchainement historique, alors que sa méthode lui imposait le devoir de fixer cette place par des analyses très délicates et très complexes.

On s'imagine parfois, et j'ai souvent entendu exprimer cette opinion, que Baur est parti de la philosophie hégélienne, et que c'est armé de tout l'appareil dialectique de cette philosophie qu'il a étudié l'histoire. Je crois que c'est là une opinion gratuite que l'étude de l'œuvre de Baur ne permet pas de maintenir. Je le répète, Baur était un homme de la réalité, passionné de connaissance positive; il est parti de l'histoire, non de la philosophie comme Strauss ou même comme Valke ; mais il était doué, à un haut degré, de l'esprit spéculatif qui le poussait à chercher partout des combinaisons, des enchainements entre des faits en apparence les plus divers, et nous savons, par le témoignage de Strauss, que déjà à Blaubeuren, ses élèves étaient extrêmement intéressés par les rapprochements aussi suggestifs qu'imprévus que le maître savait établir [1]. On peut, au reste, s'en rendre compte en lisant son étude sur l'opposition du rationalisme et du supranaturalisme, dans laquelle il compare Schleiermacher aux gnostiques [2]. Il se déclare alors en faveur de Schleiermacher, et ne voit pas ce qu'on pourrait objecter à sa théologie. C'est ce penchant qui nous explique l'influence que Hegel a plus tard exercée sur sa pensée.

[1] ZELLER. *Christian Baur et l'école de Tubingue*, traduit par Ch. Ritter, p. 34, note.

[2] *Tübinger Zeitschrift für Theol.* 1828, p. 220, s. q.

Il avait commencé par « un supranaturalisme revêtu d'une teinte de philosophie »[1] dont l'affranchit une étude approfondie de la *Dogmatique* de Schleiermacher. C'est sous l'influence de ce dernier qu'il publia, en 1824, son premier grand ouvrage : *Symbolique et mythologie, ou la religion de la nature dans l'antiquité.* Il y définit la religion un sentiment d'absolue dépendance, et considère le développement religieux de l'humanité comme parcourant trois étapes successives : le polythéisme inférieur (Schleiermacher disait fétichisme), le polythéisme supérieur et le monothéisme[2]. Le christianisme occupe le sommet du développement : il ne peut se séparer de la personne du Christ ; « c'est à cause de cette personne seulement que la révélation chrétienne doit être considérée comme suprême et ce n'est que par la dignité et l'œuvre du Christ comme rédempteur que le but du christianisme est atteint dans l'ensemble et dans les individus »[3].

Dans l'étude sur l'*Opposition du rationalisme et du supranaturalisme*, pas encore d'influence hégélienne. Si Baur critique la christologie de Schleiermacher, c'est plus par besoin de clarté que par opposition au nom d'une autre philosophie. Sa nature d'historien ne pouvait admettre que les attributs rédempteurs donnés à la personne de Jésus de Nazareth, mise au centre de sa construction par Schleiermacher, fussent déterminés autrement que par une étude historique des sources de l'histoire évangélique. « Aussi longtemps que cela n'a pas été fait, on ne peut savoir ce qu'il faut entendre par la personne de Jésus de Nazareth comme point de départ historique en rapport avec la conscience de la rédemption »[4]. Ce passage est intéressant en ce qu'il indique nettement

[1] ZELLER. o. c. p. 25.
[2] SCHLEIERMACHER. Glaubenslehre, vol. 1 §§ 7 et 8.
[3] ZELLER. o. c. p. 31. Voir aussi les pages 28 à 31.
[4] *Tübinger Zeitschrift f. Theol.* 1828, p. 242.

l'orientation que prendront les études critiques de Baur dès qu'elles se tourneront vers les livres du N. T. Il trace en outre le programme de la dogmatique tel que Ritschl l'a réalisé : mettre en rapport le Jésus de l'histoire avec la conscience de la rédemption [1].

En 1831, dans l'étude sur le *Parti de Christ à Corinthe*, pas encore de formules logiques, pas d'affirmations dans ce langage barbare qui caractérise les ouvrages de Hegel et que Baur a si bien imité plus tard. Les théologiens d'alors ne virent dans ce travail rien de bien particulier, sinon l'exagération de quelques faits depuis longtemps affirmés par la critique ; nul ne songe à y voir l'influence hégélienne.

En 1832, dans un article sur *Apollonius de Tyane et Christ*, il déclare qu'en Christ « le divin et l'humain, le prototype et l'historique sont fondus dans une unité vivante » [2]. On voit qu'alors Baur était complètement sous l'impression produite sur lui par Schleiermacher.

L'année suivante, les choses ont changé ; pas encore absolument, mais on peut constater que la pensée de Baur a pris une orientation nouvelle. Dans son *Essai sur le principe du protestantisme et du catholicisme*, opposé aux affirmations que Möhler venait de lancer dans sa « Symbolique », la conception que Baur se fait de la religion n'est plus tout à fait celle qu'il avait empruntée à Schleier-

[1] Cela m'amène à refuser une erreur commise par la *Real-Encyclopédie* de Herzog, 1re édition, vol. 20, p. 765 : « Dire (c'est un trait dirigé contre Zeller) que Baur est plus près de Schleiermacher que de Hegel, est un paradoxe que repoussent les faits ; car si Baur a étudié Schleiermacher et surtout sa christologie, c'est pour les repousser. » Les faits sincèrement interrogés disent que si Baur a critiqué Schleiermacher, en 1828, ce n'est pas pour donner la préférence à Hegel qu'il ne connaissait guère à ce moment là, mais pour le pousser à s'expliquer sur le rapport du Christ historique et du Christ idéal. Il en sera autrement dans son *Histoire de l'Eglise* (vol. 5, p. 195, s. q.) où Baur est si sévère qu'il en devient injuste.

[2] *Tübinger Zeitschrift f. Theol.* 1832, cahier 4.

macher; l'élément hégélien s'y est glissé. La foi n'a son siège, d'après Baur, ni dans la connaissance, ni dans la volonté, mais dans la conscience de soi, centre de l'être humain; elle consiste dans le pur abandon à Dieu en dehors de qui il n'y a aucune existence réelle et indépendante, vu que l'esprit fini n'a de vie véritable que dans son identité avec l'esprit absolu [1]. On voit là, associés dans une même pensée, Schleiermacher et Hegel. Cependant, dans la conception générale des choses, l'influence de Schleiermacher est restée prépondérante. Voyez plutôt.

Après avoir discuté les opinions opposées des protestants et des catholiques à propos de la *justitia originalis*, il ajoute : « Le rapport du divin et de l'humain ne doit point être conçu comme celui de la substance et de l'accident, ce dernier pouvant toujours se séparer de celle-là ou s'y ajouter, mais il faut donner pour base à toute existence humaine l'idée d'un développement de vie conditionné par une loi interne. Dans ce développement, l'opposition des principes renfermés dans le premier germe va s'élargissant, et selon que l'un ou l'autre des éléments prédomine, il met au jour des formes très diverses qui s'organisent jusqu'à la puissance supérieure de la vie, en une série de degrés se conditionnant les uns les autres.

« Dès lors, tout ce que l'homme devient par la grâce divine en Christ ne peut être qu'un développement conditionné par sa propre nature jusqu'au degré vraiment personnel et indépendant de la vie, sans lequel il manquerait à la nature humaine le perfectionnement renfermé dans son principe. La conscience et la vie chrétienne que l'homme porte en soi, ne peuvent être le principe de sa vie spirituelle qu'en tant qu'éléments substantiels de son

[1] Cf. ZELLER, o. c. p. 35 et 36.

être. L'élément chrétien n'est pas un moment absolument surnaturel, mais, dans son caractère surnaturel, il est posé dans la sphère du développement de la nature humaine, parachevant la création, réalisant l'idée originellement donnée à cette nature humaine. Dès lors, si la justice originelle est quelque chose de donné à l'homme, le Rédempteur ne peut être une apparition absolument surnaturelle, mais la perfection de la nature humaine » [1].

Ces affirmations sont identiques aux thèses de Schleiermacher sur les rapports du divin et de l'humain, sur la perfection primitive du monde et de l'homme, sur le caractère du christianisme et sur la nature du Rédempteur [2].

Si j'insiste sur ces premières études, c'est qu'elles me paraissent importantes pour l'intelligence du développement de Baur, et éminement propres à réfuter l'opinion qui veut qu'il soit parti de Hegel pour étudier l'histoire.

En 1835, l'année même où il expose avec netteté sa méthode historique dans son étude sur les *Pastorales*, Baur nous fournit les renseignements les plus intéressants sur son orientation philosophique dans son ouvrage sur la *Gnose chrétienne.* Nous constatons que l'évolution annoncée dans l'écrit contre Möhler s'est poursuivie, complétée; et non seulement Baur nous permet de le constater, mais il nous donne la raison qui l'a poussé à adopter la conception hégélienne [3].

Baur reproche à Schleiermacher de rester enfermer dans la subjectivité, sans contenu objectif, sans absolu. Pour Schleiermacher, l'absolu reste un au-delà, une idée abstraite et vide, et même dans la conscience du Rédemp-

[1] *Tübinger Zeitschrift f. theol.*, 1833, cahiers 2 et 3 p. 55 s. q.

[2] Cf. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube,* 2e édit. §§ 57-61, 13 et 89.

[3] Cf. RITSCHL. *Ueber geschichtliche Methode*, etc. dans les *dahrbücher für deutshe Theologie* 1861, p. 429 s. q.

teur, la conscience sensible n'arrive jamais à l'unité parfaite et concrète avec la conscience de Dieu. Dès lors, ce point de vue renferme l'obligation de passer au point de vue de l'objectivité tel qu'il est représenté par la philosophie de Hegel. Ce passage est naturel et facile, car ces deux conceptions, si opposées qu'elles paraissent, sont unies par un lien très étroit [1]. Hegel a la notion vraie de l'esprit absolu, à la foi nécessaire et libre, qui se révèle et prend conscience de soi dans l'esprit fini. Dieu n'est esprit que pour l'esprit; il se contemple dans tous les esprits; la généralité des esprits finis n'est que le reflet conscient de l'essence divine qui se manifeste en eux. Si l'on veut appeler cela du panthéisme, ce nom ne fait rien à l'affaire; il s'agit seulement de prouver qu'il y a une autre manière plus satisfaisante de concilier les intérêts chrétiens et les intérêts spéculatifs qui se font ici valoir avec un droit égal. Cette conception s'unit intimément au christianisme historique [2].

Ainsi, il n'y a plus de doute. Pour Baur, la philosophie hégélienne dont la philosophie de la religion est un des éléments constitutifs, peut seule fournir l'intelligence vraie de l'histoire et satisfaire le besoin de comprende tous les phénomènes religieux de l'humanité comme des manifestations variées d'un seul et même principe, comme des efforts de l'esprit absolu qui cherche à rentrer en soi-même et à prendre conscience de soi dans et par l'esprit fini.

A cette raison générale de l'abandon de Schleiermacher pour Hegel s'en ajoutent d'autres. En 1831, Marheinecke avait publié les leçons sur la *Philosophie de la religion*, de Hegel. Baur lut et relut cet ouvrage et s'en pénétra à un tel point que son langage s'est modifié et qu'il a pu écrire

[1] BAUR. *Christliche Gnosis*, p. 668, s. q.; cf. KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, p. 10. s. q.
[2] *Christliche Gnosis*, p, 706 à 709; cf. *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, p. 724, s. q.

des pages où il suffirait d'un léger changement de mots pour croire se trouver en présence de Hegel [1]. Puis en cette même année, Strauss, revenu de Berlin, donna à Tubingue un cours dont le succès fut très grand. Dans les cercles que fréquentait Baur, on respirait une athmosphère alourdie par les brumes spéculatives venues des bords de la Sprée. Rien d'étonnant que cette conception ait fait son chemin dans les esprits et les ait pénétrés profondément; rien d'étonnant que Baur, nature objective, toujours en quête de la réalité, se soit prêté à subir cette influence.

Mais il y a plus. Hegel représente la dernière phase de la philosophie du romantisme, celle dans laquelle l'idéalisme esthétique soumis à une méthode sévère et à un procès dialectique lui permettant de mettre au jour toutes ses richesses, s'efforce d'atteindre à une conception spéculative du monde achevée [2]. Or Baur, né en 1792, avait subi l'influence du milieu ; il avait étudié Schelling qui ne le satisfit point, puis Schleiermacher qui, pour un temps, lui avait fourni une base scientifique solide. Mais, sa nature portée aux spéculations, inclinée vers la réalité comprise systématiquement, ne pouvait s'en satisfaire toujours. Le procès psychologique devait arriver à extérioriser ses aspirations les plus profondes dont la connaissance de Hegel fut l'occasion. Il ne serait pas extrêmement hasardé de dire que le développement spirituel de Baur est parallèle au mouvement chronologique de la théologie qui a débuté par le supranaturalisme et a fini avec Hegel, en passant par Schleiermacher. Du reste, Baur n'est pas le seul que ce dernier ait préparé à entendre la philosophie de l'absolu. Sans parler de Strauss, dont le témoignage ne serait pas tout à tait convaincant, il faut se rappeler Rosenkranz et la confession qu'il nous a laissée

[1] Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 8-10.
[2] HÖFFDING. *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. II, p. 200.

dans l'introduction à sa *Critique de la dogmatique de Schleiermacher*.

Ainsi Baur a accepté la philosophie hégélienne à un moment où il était déjà un maître et où il avait donné à ses travaux une direction qui s'est plutôt affirmée avec netteté que modifiée.

Baur fut-il pleinement conscient de l'évolution qui s'est accomplie en lui ? Il est assez difficile de le dire, non que les indications nous fassent défaut, mais parce qu'elles sont contradictoires.

D'une part, il déclare que s'il a retiré beaucoup de profit de l'étude de Hegel, il n'est l'adhérent d'aucun système philosophique quelconque, parce qu'il sait combien l'autorité des hommes est décevante [1].

D'autre part, il avoue très franchement sa sympathie pour Hegel et affirme que sa philosophie de la religion est une exposition scientifique du christianisme donné historiquement [2].

Quoi qu'il en soit, un fait demeure : l'influence hégélienne a été réelle, et, dès 1835, il n'est pas d'ouvrage de Baur qui n'en porte plus ou moins la trace.

Il nous reste maintenant à rechercher jusqu'où a pénétré cette influence.

Nous avons vu que Baur emprunta à Hegel le pragmatisme spéculatif de l'histoire; et par conséquent le déterminisme des faits. Il faut dire que déjà préparé par Schleiermacher à se représenter le développement des choses sous la forme d'un procès dialectique, il n'eut pas de peine à s'approprier les thèses de Hegel dont la grandiose conception de l'histoire l'attirait invinciblement.

Comprendre tous les phénomenes universels comme des manifestations de l'esprit absolu en marche vers une

[1] *Tübinger Zeitschrift f. Theol.*, 1836, cahier 3, p. 225, note.
[2] *Christliche Gnosis* p. 709, *Theol. Jahrb.* 1845, p. 220 s. q.

conscience de plus en plus profonde, de plus en plus large de lui-même, et se réalisant selon le principe de la contradiction absorbée dans un compromis supérieur, d'où surgira une contradiction nouvelle qui sera effacée à son tour, tel a été l'effort de Hegel, et c'est par là qu'il a subjugué les esprits.

Cette conception des choses a profondément ébranlé la pensée de Baur. Comme il constatait dans l'histoire des oppositions et des réconciliations, il en est venu à penser qu'elle évoluait en vérité selon la loi de la dialectique hégélienne. L'opposition qu'il avait remarquée entre Paul et ses adversaires judaïsants, la formation de l'Eglise catholique, à la fin du second siècle, devinrent pour lui l'occasion d'appliquer à l'étude des origines chrétiennes ce schématisme hégélien qui est la marque de l'historiographie de Tubingue.

L'opposition de Paul et des judéo-chrétiens, réelle, si l'on prend au sérieux les affirmations de l'apôtre, fut accentuée ; elle devint celle de Paul et de Pierre. On eut dès lors deux partis irréconciliables. L'épître aux Romains qui, dans l'étude sur le *parti de Christ*, avait été laissée en dehors du débat, devint un témoin de la lutte ; en tant qu'écrit authentique de Paul, elle ne pouvait être qu'antijudaïsante. Le livre des *Actes*, dont en 1831, Baur ne suspecte point d'historicité, les épîtres aux Colossiens et aux Philippiens, dont en 1835 il ne conteste nullement l'authenticité, sont rejetées du cercle apostolique. L'opposition de la thèse et de l'antithèse doit être pure, nette, tranchée.

Mais il est dans la nature des choses que la contradiction cherche à se résoudre, à s'absorber dans une conciliation supérieure vers laquelle elle tend par degrés insensibles. L'opposition primitive devait s'effacer dans l'Eglise catholique, héritière à la foi de l'universalisme paulinien et de l'organisation hiérarchique des ébionites. Les livres du

canon autres que ceux reconnus comme authentiques sont les témoins de ce procès, et quand leur place ne peut être déterminée historiquement, elle l'est dialectiquement. Cela revient à dire que Baur, pour l'amour de la régularité, a été infidèle à son point de départ, et que dans plusieurs cas, il a substitué la méthode dialectique à la méthode historique. Il en est venu à se laisser aveugler sur la complexité de la vie chrétienne des temps primitifs, à classer en deux séries convergentes des écrits qui, ayant vu le jour en même temps et dans le même lieu, représentent des faces différentes et nullement contradictoires de la vie des communautés, et par suite témoignent de l'extrême variété des nuances et de l'exubérance de la foi et de la vie chrétiennes. Baur s'est enivré de sa théorie, il s'est laissé aveuglé par l'esprit de système, et lui, qui en tout et partout a cherché à poser le pied sur le terrain solide des faits, il a été incapable de tracer du christianisme primitif un tableau fidèle et complet. Cependant n'oublions pas que, le premier, il a fait voir que l'époque primitive a été un moment de vie intense, de luttes et d'oppositions insoupçonnées jusqu'à lui. Mais comme il a donné de ces faits une mauvaise formule, il a forcé les théologiens à opposer à ses résultats autre chose que des affirmations sans preuve.

Sur le terrain de l'histoire, qu'elle s'occupe de l'Eglise et de ses modifications, du dogme et de ses transformations, nous avons déjà constaté les précieux mérites dont la pensée hégélienne revêtit l'œuvre de Baur. Elle lui permit de prendre au sérieux l'idée de développement et de considérer le christianisme comme une des manifestations de l'esprit universel. Ce qui, chez Hegel, plaît à Baur, c'est d'avoir fait rentrer la philosophie de la religion dans le cadre de la philosophie en général, et d'avoir conçu la religion comme un des phénomènes par lesquels l'esprit absolu se manifeste. Dès lors, le christianisme n'est plus

qu'une des formes de la religion, la forme supérieure, il est vrai, et son histoire rentre dans le procès universel.

Si nous dépouillons la pensée de Baur du schématisme hégélien nous constaterons que, le premier, il a appliqué la méthode de l'histoire de la religion à l'histoire du christianisme. Il ne fut guère suivi que par ses disciples immédiats, Schwegler et Zeller, mais il rencontra des adversaires nombreux. Il faut dire que les excès commis par Strauss et Feuerbach n'étaient pas faits pour attirer à cette méthode les sympathies des Eglises et même des savants. Aujourd'hui, sous la poussée des théories évolutionnistes qui ont si fortement développé et affiné le sens de l'histoire, le même besoin de comprendre et de juger le christianisme du point de vue de la philosophie de la religion se retrouve et s'affirme dans les œuvres de Trœltsch de Heidelberg, de O. Pfleiderer, de Berlin, de Caird, professeur à Glascow et même chez les adversaires de l'école critique, implantant dans les esprits la notion du relativisme, si bien qu'à l'heure actuelle, entre les combattants, il n'y a plus guère qu'une différence de degrés; sur le principe l'accord tend de plus en plus à se faire entre les camps les plus opposés. On croit aujourd'hui à l'évolution; on croit qu'elle est au fond des choses, et personne, que je sache, ne la rejette systématiquement; mais il importe de la maintenir dans les limites de son domaine, car si elle a permis sur le terrain des sciences de la nature de réaliser de sérieux progrès, appliquée intégralement aux choses de l'esprit et à l'étude des religions, elle peut amener plus de déficits que d'avantages. Elle se montre destructive de toute culture véritable, de toute religion et même de la science, ne laissant subsister qu'une succession d'impressions sans cohésion et sans durée [1].

Il serait oiseux de chercher à prouver que Baur n'est

[1] Cf. R. Eucken. *Hauptprobleme der Religions philosophie*, p. 38-55.

point tombé dans l'impressionnisme ; il a su éviter quelques-uns des dangers auxquels conduit l'évolutionnisme et dans lesquels le panthéisme hégélien a fait tomber tant de savants auteurs.

La trop grande faveur accordée au schématisme dans la tractation de l'histoire a eu pour conséquence l'effacement de la complexité des faits. L'analogie des phénomènes réclamée par la méthode historique, poussée à un point où ne mène pas une saine interprétation de la réalité, a aveuglé Baur sur la valeur de la personnalité humaine, et surtout sur la nature du rôle joué par les personnalités historiques dont l'influence a donné à la marche de l'humanité une orientation nouvelle.

En effet, comme l'esprit absolu est tout et que l'esprit fini n'est que le lieu où il prend conscience de soi, il suit que le développement religieux de l'humanité n'est qu'une image du procès de l'idée. Dieu est esprit et se contemple dans tous les esprits ; il est tout en tous. Il en résulte que les réalités historiques n'ont pas de valeur indépendante; elles ne sont que des modes de l'Idée. L'idée dans sa pureté spirituelle se soustrait a toute enveloppe terrestre, et tous les faits de l'histoire auxquels la foi s'attache ne sont que le reflet confus du procès éternel de l'esprit [1]. On voit quelle parenté étroite il y a entre cette conception et celle que Strauss a développée à la fin de sa *Vie de Jésus* et combien peu Baur était préparé à aborder l'étude des Evangiles et à comprendre la nature et le caractère de Jésus. Les personnalités sont rabaissées au rang de simples reflets, de moyen de réalisation de l'Idée. Je sais bien que sur ce point la pensée de Baur a subi des fluctuations et que parfois il a su rendre une justice relative à certaines personnalités marquantes. Il a su apprécier avec bonheur les qualités et le caractère de l'apôtre Paul, d'Arius, de

[1] *Christliche Gnosis*, p, 716.

Gottschalk, relever les mérites de Wiclef et surtout de Luther, mettre en lumière ce que les Moraves doivent à Zinzendorf. Il n'en reste pas moins qu'en donnant la prédominance à l'Idée sur ses manifestations, il refuse d'une manière générale toute valeur indépendante aux individualités. « Les personnes sont quelque chose de passager et de changeant, dit-il, et apprécier la valeur et l'importance des phénomènes historiques d'après la seule valeur des personnes auxquelles ils sont liés, peut conduire à des jugements erronnés »[1].

Nous croyons que la raison de ces fluctuations se trouve dans le fait que Baur possède une double conception de l'histoire. D'un côté il a le respect des faits, le culte de la réalité historique. Il veut retrouver en tout et partout le fond solide de l'histoire et c'est ce qui explique qu'il ait dans son Histoire de l'Eglise si souvent brisé le cadre dialectique de sa construction. D'autre part il formule la pensée que « ce que l'esprit fait n'est pas une histoire », et se laisse entraîner à ne voir dans les phénomènes historiques que des manifestations de l'esprit qui ne méritent d'attirer l'attention que pour autant qu'ils sont des représentants de l'Idée. Le danger de ce point de vue se montra d'une exceptionnelle gravité dans l'étude des origines chrétiennes.

Ce qui, d'après Baur, fait du christianisme la religion absolue, c'est son caractère parfaitement moral. On le voit dans le sermon sur la montagne et dans les paraboles [2]. Mais pour pénétrer dans le monde, la religion a eu besoin d'un intermédiaire : c'est Jésus qui a fait de ces vérités des paroles de vie éternelle [3]. En Christ l'humain et le divin ont été étroitement unis. Voilà de quoi, semble-t-il,

[1] *Tübinger Schule*, p. 56 s. q.
[2] *Tübinger Schule*, p. 30.
[3] *Christentum der drei ersten Jahrh.* 1853, p. 36.

rassurer l'esprit de ceux qu'inquiètent les recherches critiques sur les origines chrétiennes. Mais ce principe qui se réalisa en Jésus existait avant lui. Le christianisme n'a pas pour origine un miracle; tout était préparé. Il apparaît au point de concentration de tous les éléments antérieurs qui, malgré leur diversité, participent tous au même procès. Ce procès, dans sa marche progressive, élimine de plus en plus complètement ce qui porte le cachet de la subjectivité, et ne peut avoir son issue qu'au point où apparaît le christianisme [1]. Admettre le miracle initial est une conception catholique de l'histoire, c'est briser l'enchaînement historique [2].

On le voit, la pensée de Baur a, sur ce point comme sur plusieurs autres, oscillé entre le respect des faits et l'amour du système. Il n'a pu se résoudre à jeter par dessus bord les individualités créatrices, mais sa théorie l'a empêché d'en reconnaître toute l'importance. Le christianisme n'est pas une création de Jésus de Nazareth, un commencement nouveau dans des conditions déterminées; il est la manifestation de l'Idée qui, dans son ascension, met peu à peu au jour sa puissance et sa richesse. Dans ce procès, l'hellénisme et le judaïsme dont la synthèse formera le christianisme, jouent un rôle considérable.

La combinaison de l'hellénisme et du judaïsme, dit Baur, explique le christianisme sans qu'il soit nécessaire de recourir au miracle. Est-ce vrai? N'y a-t-il rien de plus dans l'Evangile que dans le judaïsme hellénisé et dans la morale des stoïciens et des épicuriens? Baur n'a jamais osé le dire franchement. Il semble même admettre que c'est quelque chose de nouveau. Dès lors que vaut son explication? Au point de vue abstrait, la triade hégélienne

[1] *Christentum der drei ersten Jahrh.* 1853, p. 21.
[2] *Tübinger Schule*, p. 44, c. f. O. PFLEIDERER, *Die Entstehung des Christentums*, p. 1 s. q.

n'interdit point l'admission du miracle. En effet, s'il n'y a rien de plus dans la synthèse que dans les deux termes de la contradiction, comment expliquer le progrès de l'histoire? et si le progrès est une réalité, il faut nécessairement qu'il y ait dans le compromis un élément nouveau absent des deux termes qui lui ont donné naissance.

Mais d'où vient cet élément nouveau? Sera-t-il un apport des personnalités initiatrices? ou ne proviendra-t-il que du déploiement plus large de l'Idée? Hegel ne s'était pas expliqué clairement là-dessus, et c'est pourquoi les trois courants issus de lui ont pu avec un droit égal se réclamer de son nom. Baur n'a pas pesé le problème avec assez de soin, et s'il y a chez lui telle page où se révèle le sens de l'individualité, l'esprit de toute sa construction le conduisait à admettre la seconde alternative.

Il est certain que toutes les manifestations historiques subissent l'influence du milieu, des circonstances, des idées au sein desquelles elles apparaissent. Il est certain que les grandes personnalités n'ont acquis toute leur importance que dans la mesure où elles ont laissé agir en elles l'esprit de leur temps et les grands principes qui sommeillaient dans l'âme de leurs contemporains. C'est là l'élément de vérité que renferme la théorie de Baur.

Mais tout n'est pas dit lorsqu'on a déterminé ces circonstances et dessiné la marche des principes et l'évolution des théories. « Si les individus, dit Otto Ritschl, ne sont que réceptifs et jamais créateurs à l'égard des idées de leur temps, s'ils ne sont que des points de passage où l'idée se divise en oppositions, et où les oppositions se concilient en une unité nouvelle; si dès lors toute originalité de la vie individuelle est niée et toute productivité ramenée à une réceptivité antérieure, les conditions font totalement défaut dans lesquelles l'idée peut s'enrichir par l'acceptation de moments nouveaux » [1].

[1] O. RITSCHL. A. *Ritschl's Leben I*, p. 107.

Ecoutons encore Schérer nous déclarer « qu'il restera toujours dans l'homme un je ne sais quoi d'irréductible, que ne nous livre ni l'étude de la race, ni celle de l'histoire » [1].

Au lieu de chercher à harmoniser la puissance des grands principes historiques avec l'activité propre des individus, Baur a sacrifié résolument la seconde à la première au risque de faire de l'Histoire de l'Eglise une sorte de physique sociale à la marque de la Croix.

Cette erreur a marché de pair avec une psychologie défectueuse qui a empêché Baur de comprendre la vie religieuse dans son essence propre. C'est au reste ce que pouvait faire pressentir l'abandon de Schleiermacher pour Hegel. La psychologie hégélienne l'a attiré à l'égal du schématisme dialectique ; mais beaucoup trop simpliste, ne considérant comme unique élément de l'âme que la pensée, elle a faussé son intuition des réalités religieuses. Si Dieu n'est que l'Idée qui prend conscience de soi dans l'homme et si le retour de la subjectivité à l'objectivité s'opère selon les lois nécessaires de l'Etre, il en résulte que l'Idée-Dieu se confond avec l'Idée-Homme et que tout ce qu'on appelle repentir, pardon, réconciliation sont des mots qui ne recouvrent rien de réel. Baur n'a vu ainsi dans l'Evangile que le côté doctrinal, chez Paul que le docteur de la justification par la foi, dans les livres du N. T. que les idées dogmatiques, et il a considéré le dogme comme le facteur essentiel du développement du christianisme. Il a été conduit à affirmer que l'histoire des dogmes n'est pas autre chose qu'un chapitre de l'Histoire de la philosophie, et il a fortifié dans leur opinion ceux qui ne voient dans la religion que le côté intellectualiste et doctrinal. Par là, Baur se rapproche de l'orthodoxie du XVII[e] siècle, et cette constatation ne manque certes pas

[1] E. SCHÉRER. *Etudes sur la littérature contemporaine IV*, p. 261.

d'un certain piquant. Il ne faut dès lors pas s'étonner de l'opposition profonde que les cercles religieux ont faite à cette théorie. En dehors des ruines accumulées par sa critique du N. T., l'inintelligence des phénomènes religieux qu'il manifeste dès 1833, dans sa polémique avec Möhler, l'expliquerait surabondamment.

CONCLUSION

Il nous reste maintenant à résumer en quelques brèves propositions, l'impression qui se dégage de l'étude à laquelle nous venons de nous livrer.

De tout l'effort de Baur, il ne reste, semble-t-il, guère autre chose que des ruines. Le temps qui ne respecte rien de ce que l'homme édifie avec tant de peine, ne s'est pas arrêté en face de l'œuvre colossale du critique de Tubingue. Les pierres du monument ont été disjointes, puis déplacées, et la construction toute entière a été jetée dans la poussière aux acclamations de la foule. Et ces ruines sont pour beaucoup des matériaux inutiles qui ne font qu'encombrer le champs de la science.

Mais il faut prendre garde. Il est des œuvres qui agissent sur la pensée humaine par le détail ; il en est d'autres qui agissent par l'esprit, par les principes qui les dirigent. C'est à cette dernière catégorie qu'appartient l'œuvre de Baur. Quand l'édifice eut été ébranlé et jeté à terre, la flamme intérieure qui l'animait a passé en d'autres âmes et en d'autres œuvres. On est si allègrement ingrat ; on oublie si facilement les dettes de reconnaissance que l'on a contractées à l'égard du passé et des hommes qui nous ont permis de savoir ce que nous savons, d'être ce que nous sommes ! On se moque aujourd'hui de Baur, parce qu'on possède une méthode historique plus sûre. Cependant il a agité deux générations de savants ; l'une en la forçant d'entrer dans le cercle de ses conceptions, l'autre en la poussant à les vaincre et à les rejeter[1]. Et de tout ce travail, de toutes ces études, il ne resterait rien ? Il faudrait

[1] R. SEEBERG. *Die Kirche Deutschlands* im 19 Jahrh. p. 145.

bien mal connaître les choses de l'esprit pour oser l'affirmer. Une telle ignorance n'est permise qu'à des hommes comme le Dr. Kuyper, le chef des calvinistes hollandais, qui demande qu'on en revienne purement et simplement aux formules du 16e siècle, et qu'on supprime deux cents ans de l'histoire ; elle n'est pas permise à ceux qui savent que chaque génération est fille de son temps et que rien ne meurt dans le domaine de l'esprit. Le principe de la conservation de l'énergie, fondement de la physique moderne, trouve ici une admirable confirmation.

Baur a été en fait le créateur de la critique positive. Il a montré que la critique ne saurait se repaître de ruines, ni se borner à répandre des doutes sur tel ou tel fait du passé, mais que, selon la parole du prophète, elle est appelée à planter et à bâtir. Détruire n'est que la moitié de sa tâche ; pour atteindre son but, elle doit fournir une justification positive de ses doutes en opposant à la construction qu'elle supprime une autre construction plus conforme aux faits constatés et aux réalités de l'histoire. Dire qu'un livre est authentique ou inauthentique n'est rien, si l'on ne cherche pas à expliquer les circonstances de sa formation, le milieu où il est apparu et dont il est un témoin. Cette manière de voir qui se rencontre dès 1835, dans l'*Etude sur les Pastorales*, et qu'il a surtout défendues dans sa réponse à Hase, a dominé toute l'œuvre de Baur, et domine aujourd'hui la mentalité scientifique de tous les critiques. C'est elle qui a permis de repousser les attaques de Straus et de contester les affirmations de Baur lui-même. C'est elle qui a été l'arme la plus dangereuse pour l'école de Tubingue, et qui a assuré le succès de Ritschl.

Cependant il est un point où les études postérieures ont donné raison à Baur, contre Ritschl. Celui-ci expliquait le caractère spécifique du N.T. par l'influence prépondérante de l'Ancien Testament sur la pensée de Jésus et sur

les deux premières générations de disciples, tandis que Baur y voyait l'action du milieu ambiant. Les travaux de Baldensperger, de Bousset et de J. Weiss, de Volz, ont confirmé les vues de Baur. L'Ancien Testament a certainement exercé une influence profonde sur les premiers chrétiens, mais elle ne s'est faite sentir qu'à travers les idées du milieu palestitien, où ils ont vécu. C'est de là qu'est sortie en particulier la notion eschatologique du royaume de Dieu, dont l'action a été considérable, et que certains théologiens modernes ont érigée presque en fétiche.

Cette manière de comprendre les origines du Christianisme a jeté dans les esprits une vive lumière, et orienté les savants vers une intelligence plus profonde de la formation de la littérature chrétienne primitive, et de l'histoire du canon.

Le 18e siècle, en brisant les conceptions anciennes, avait arraché l'auréole divine qui enveloppait le N. T., sans parvenir à une vue très nette des circonstances qui expliquaient son apparition. Baur, le premier, retrouva ces circonstances et formula les lois qui ont présidé à la naissance du canon. On sut, dès lors, que ces livres avaient une histoire qu'il faut connaître aussi exactement que possible, si l'on veut comprendre ce qu'ils racontent. On sut que, nés dans telle ou telle occasion, ils avaient poursuivi un but déterminé, et voulu exercer une influence précise. On apprit ainsi à étudier les faits qui avaient motivé leur origine, à sonder des problèmes littéraires et historiques insoupçonnés jusque-là. Et dans ce travail qui a tenu les critiques en éveil depuis plus d'un demi-siècle, la littérature extra-canonique, les ouvrages des hérétiques, les fragments d'œuvres autrefois condamnées par les Conciles ou rejetées par les évêques, ont repris leurs droits, ont fait entendre leur voix, et se sont dressés comme des témoins du passé, à côté des livres admis au

sein du Canon. Le Canon lui-même n'est plus un bloc divin comme pour l'orthodoxie, ni une collection de livres disparates comme pour le rationalisme du 18e siècle, mais un ensemble d'œuvres, diverses sans doute, mais *une* quant à leur esprit, et réunies à un moment donné de l'histoire, en vue d'un but parfaitement précis.

Tout cela n'a pu qu'enrichir notre connaissance des conditions dans lesquelles l'Evangile est entré dans le monde, et nous donner une vision plus lumineuse de sa nature, de sa puissance et de sa beauté.

Sur le terrain de l'histoire, nous avons déjà marqué par des développements suffisants, les mérites et les déficits de Baur ; on me permettra d'être court. Et pour qu'on ne m'accuse pas de redire toujours les mêmes choses, je résumerai pour terminer le jugement de R. Seeberg, dans l'ouvrage déjà cité [1].

L'esprit de Baur cherchait dans l'histoire un développement. Cette intuition était si forte qu'elle le rendit capable d'éclairer parfaitement la matière historique et de reconstituer l'enchaînement des faits. Elle lui fit négliger des choses importantes, mais elle fortifia la tendance vers la recherche de l'enchaînement général et la liaison des faits particuliers. Les fautes commises par ce grand penseur furent les ombres de ses qualités. Il est très facile à ceux que la nature n'a pas gratifiés de tels dons, d'éviter ces erreurs. En poursuivant l'intelligence des idées et des forces dans l'histoire selon la formule du devenir universel, Baur négligea l'exactitude et la technique familières aux petits esprits. Mais les charretiers habiles à conduire les pierres, ne doivent point se moquer des rois qui n'exercent pas cet emploi. Avec Baur, l'Histoire des dogmes n'est plus une collection de curiosités comme pour le 18e siècle,

[1] R. SEEBEEG. O. c. p. 145-148.

et c'est pourquoi il a pu exercer une grande et salutaire influence[1].

La construction de Baur, comme celle de Hegel, a été brisée. Au moment ou l'étude de la nature et la philosophie des science se sont emparées des esprits, on a rejeté cette conception comme trop abstraite, et l'on s'est jeté, pour la dépasser, dans l'étude du détail, dans la monographie et la documentation sans horizon. De nos jours, on éprouve le désir de sortir de l'aridité du document pour monter à une conception qui l'anime et le fasse parler. A ce point de vue, Baur a encore quelque chose à nous apprendre, malgré le dédain dont certaines personnes qui veulent paraître bien informées, acceuillent la mention de ses ouvrages. Je ne prétends pas que nous devions reproduire purement et simplement le schéma qu'il a appliqué à l'histoire ; mais, tout en tenant compte des études nouvelles sur l'essence du christianisme et sur les origines chrétiennes, on n'écrira pas une véritable Histoire de l'Eglise sans lui demander le secret de l'enchaînement historique.

En résumé, il reste de Baur quelques grands principes, quelques idées fécondes entrées dans le patrimoine de la pensée ; n'est-ce pas assez pour la gloire de cet homme, et pour lui assurer une place éminente dans l'histoire de l'humanité ?

[1] Voir l'*Histoire des dogmes* de THOMASIUS, où se rencontrent des traces nombreuses de l'influence exercée par Raur, même sur ceux qui ne partageaient point ses convictions historiques et critiques.



TABLE DES MATIÈRES

